

Giorgio Colli

FILOSOFIA
DELL' ESPRESSIONE





La *Filosofia dell'espressione* di Giorgio Colli è un saggio teoretico che si azzarda a ripensare *ex novo* alcuni temi essenziali della metafisica, situandosi in posizione di evidente rottura e incompatibilità con le correnti dominanti della filosofia contemporanea. Qui la prospettiva privilegiata è quella della conoscenza, ma non certo in rapporto alle preoccupazioni epistemologiche dell'età moderna: piuttosto siamo di fronte a un tentativo di risalire all'indietro il corso involutivo della storia, con gesto di sovrana inattualità, per tornare ai termini del primo pensiero greco.

La parola-guida *espressione* viene qui intesa in senso metafisico, come 'la sostanza del mondo', che rimanda ad altro, senza che questo altro possa essere nominato. Nel suo aspetto perennemente duplice di *giuoco* e di *violenza* il mondo si articola davanti a noi, sullo schermo illusionistico della rappresentazione, in *serie espressive* variamente complesse, che si allontanano sempre più dall'immediato e sempre più cercano di recuperarlo. A seguire l'intrico di questi rapporti in cui la ragione costruisce il mondo, trasformandosi, non verrà certo di pensare alla ragione strumentalizzata del pensiero moderno, ma piuttosto al senso greco del *logos*, quale traspare nelle enigmatiche formule dei Presocratici o ancora nella immensa *summa* aristotelica, nel cui alveo confluisce l'intero pensiero greco. E di fatto è soprattutto in riferimento ad Aristotele, in continuo dialogo e contrasto con le sue enunciazioni, che Giorgio Colli ha concepito la parte centrale di quest'opera, dove si dipana una elaboratissima teoria delle categorie e della deduzione.

Giorgio Colli (che insegna filosofia antica all'Università di Pisa) dirige, insieme con Mazzino Montinari, l'edizione delle *Opere*

complete e dell'*Epistolario* di Friedrich Nietzsche che si pubblica contemporaneamente in Italia, Francia e Germania. Ha curato un'edizione dell'*Organon* di Aristotele (Einaudi, Torino, 1955) e della *Critica della ragione pura* di Kant (Adelphi, 1977²). È autore di *Dopo Nietzsche* (1974) e della *Nascita della filosofia* (1978²), entrambi pubblicati da Adelphi. Sempre presso Adelphi è iniziata la pubblicazione della sua monumentale edizione critica dei testi dei pensatori greci antichi, *La sapienza greca*, della quale sono attualmente usciti i volumi I e II.

DELLO STESSO AUTORE :

Dopo Nietzsche (1974)

La nascita della filosofia (1975, 2ª ediz. 1978)

La sapienza greca, vol. I (1977, 2ª ediz. 1978)

La sapienza greca, vol. II (1978)

Giorgio Colli

FILOSOFIA DELL' ESPRESSIONE



ADELPHI EDIZIONI

Seconda edizione: giugno 1978

© 1969 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
0-6126-4

Ad Anna Maria

INDICE

L'APPARENZA

1. LA RAPPRESENTAZIONE

5

Un'illusione della filosofia moderna, 5 La conoscenza è del passato, 6 *Repraesentatio*, 6 Soggetto e oggetto, 6 Pensare il soggetto della conoscenza, 7 Preminenza del soggetto come segno di involuzione, 8 La rappresentazione come dato, 9 Il mondo è rappresentazione, 9 Godimento del contemplatore, 10 La vita e il fondo della vita, 11 Solidità della rappresentazione, 11 Il soggetto come elemento comune?, 13 L'azione è una *qualitas occulta*, 14 L'illusione dell'idealismo, 14 Lo scioglimento del solipsismo, 15 Le capacità di conoscenza, 16 Il risveglio di Buddha, 17

2. L'ESPRESSIONE

19

Estensione del dominio della conoscenza, 19 Espressione come termine metafisico, 20 L'espressione è la sostanza del mondo, 20 Traccia per dedurre l'espressione, 21 Le serie espressive, 22 Intreccio di serie convergenti e divergenti, 24 L'eterno ritorno, 25 L'organismo sotto il profilo espressivo, 26 Il riflusso dell'apparenza, 26 Espressioni prime e seconde, 28 Giuoco e violenza, 28 Necessità e caso, 29 L'arte contro la natura, 30 Analisi delle rappresentazioni concrete, 30 La parola come segno di manchevolezza, 31 'Espressione' e significato, 32 Espressioni prive di rappresentazione, 32

Potenza della memoria, 35 L'attimo e il primo ricordo, 38 Il contatto metafisico, 39 Il metodo dell'interpolazione, 40 Aporie della continuità, 41 Parmenide viene in aiuto, 42 Il contatto non è sensazione né volontà, 44 Insufficienza nel profondo e in superficie, 47 Il ricordo contrae la sfera del soggetto, 48 Passaggio dall'immediato al mediato, 49 Il simbolo del contatto, 51 Il fanciullo allo specchio, 52 Phanes il risplendente, 53

IL RIFLUSSO

1. ANALISI DELLA RAPPRESENTAZIONE

57

L'accadimento dell'astrazione, 57 La rappresentazione astratta, 57 La forma del concreto non è primitiva, 58 L'arte come espressione finale, 59 I due aspetti della rappresentazione astratta, 60 Preminenza del nesso, 61 L'oggetto aggregato, 61 L'universale, 63 L'inganno della somiglianza, 64 L'oggetto composto, 65 Il giudizio, 66

2. LA RETE DELLE CATEGORIE

69

La categoria, 69 Uno sguardo al magma sensoriale, 70 Causalità, 70 L'essere, 71 L'incostanza della parola, 74 Non essere, 75 Vero e falso, 77 Meccanismo della causalità, 79 Tempo e spazio, 83 Categorie della quantità, 85 Necessario e contingente, 89 Preminenza della modalità, 91 Chiarimento terminologico, 92 Relazione, 93

3. IL VERTICE DELL'ASTRAZIONE

97

L'archè, 97 L'alternativa, 98 Il principio modale, 98 Asseritorialità e possibilità, 100 Applicazione e risoluzione del principio modale, 102 Legge qualitativa, 103 La contraddizione triangolare, 104 *Ratio cognoscendi*, 109 Legge della connessione, 114 L'errore radicale, 115 La definizione, 117 Sul principio di identità, 122

L'oggetto composto ternario, 125 Oggetto contingente, 127 Quantità dei giudizi e contraddizione, 131
 Le proprietà commutativa, transitiva e associativa, 135
 Conversione dei termini di un giudizio, 137 Eliminazione del giudizio necessario particolare, 139 Sillogistica semplificata, 141 Il sillogismo contingente, 146
 L'oggetto composto plurimo, 148 Legge generale della deduzione, 149 Obiezione respinta, 150
 Chiarimenti alla legge generale, 151 Corollari della legge generale, 153 Commiato, 155

LA RAGIONE ERRABONDA

1. I SAPIENTI PARLANO

159

La comunicazione, 159 La costrizione, 160 L'acquietamento, 161 Il *logos* spurio, 162 La dominazione, 163 Chi balbetta?, 166 Considerazione sui mondi della storia, 167 Il recinto sacro, 170
 La ragione come incidente, 171 Il possesso della luce, 173 Il sorriso dei *kuroi*, 175
 Il *logos* consegnato ad Artemis, 177 La dea che non si sottrae alla vista, 179 'Ciò che è', 179
 Necessità è giustizia, 181 Le due strade, 182 Ciò che la ragione esprime non è la ragione, 183
 L'eccellenza speculativa dei Greci, 184 Apollineo e dionisiaco, 189
 Il *logos* è un'arma di distruzione, 190
 Le discussioni non si mettono per iscritto, 193 Invincibilità e tracotanza, 194

2. LA GRANDE MENZOGNA

197

Condanna della scrittura, 197 Una precoce decadenza, 202
 L'individuazione prevale sul *logos*, 203 Un nichilismo di grande stile, 203 Il culmine della ragione, 204
 La scrittura si fa strada, 205 Eliminazione di Socrate, 206 Il dorso del cielo, 207
 La vocazione letteraria, 208 Una disputa di paternità, 209
 Come le idee diventarono farfalle, 210 Il *Parmenide*, 211
 Nascita della scienza, 213 Omaggio a una mente, 215
 La memoria dell'immediato impallidisce, 216 La falsificazione si estende, 217
 L'illusione del divenire, 218

Comincia l'eclisse, 221 L'altra menzogna, 222
Vendetta del filosofo, 223 Intermezzo, 225 Il
postulato della continuità, 228 «Idee primitive»,
230

FILOSOFIA DELL'ESPRESSIONE

L'APPARENZA

Questo è quello – questo è nient'altro che quello...

BRHAD-ĀRANYAKA-UPANISHAD

LA RAPPRESENTAZIONE

Un'illusione della filosofia moderna.

Negli ultimi secoli si è creduto che prendere d'assalto la cittadella della conoscenza risulti agevole, quando si sia capaci di entrare nell'intimo del soggetto, di sviscerare il meccanismo interiore da cui sgorgano le rappresentazioni del mondo esterno. In generale si è psicologizzato la filosofia teoretica. Ingenua invece è stata giudicata la posizione dei filosofi greci, che ignorano il soggetto conoscente e trattano i problemi gnoseologici in termini di oggetti.

È giusto ritorcere tale accusa di ingenuità contro i moderni. Lo studio delle rappresentazioni, elementari o elaborate, comincia in ogni caso dall'oggetto e non può partire dal soggetto, sempre viscido e inafferrabile. È solo parlando di oggetti che si può trattare del soggetto, o più concisamente: se discorriamo di qualsiasi cosa, discorriamo di un oggetto.

La conoscenza è del passato.

Se il passato ha minore realtà del presente, almeno per chi è immerso nel presente, allora anche il conoscere è meno reale dell'immediato vivere (se c'è un vivere fuori della rappresentazione), poiché ogni conoscere è fatto di ricordi, oggetti, parole, la cui origine per noi è nel passato.

Un soggetto rappresenta a se stesso qualcosa: è pur questo il conoscere. Ma ciò riporta indietro a un tempo passato, in cui il qualcosa non era ancora rappresentato, e da cui è stato preso per poter essere rappresentato.

Repræsentatio.

La parola 'rappresentazione' usata qui non è da intendersi come traduzione della tedesca *Vorstellung*, termine che ha fatto fortuna nella filosofia moderna, quanto piuttosto nel significato primitivo di un 'far riapparire di fronte', insomma di una 'rievocazione'. L'accento non cade quindi sull' 'oggetto per un soggetto', ma sulla funzione 'ripresentante', che implica memoria e tempo.

Soggetto e oggetto.

Si è detto che il rapporto tra soggetto e oggetto non coglie l'essenza della rappresentazione. L'oggetto

non è un elemento, formale o sostanziale, per giungere alla rappresentazione, non è un ingrediente o una nota definitoria di questa, ma è qualcosa il cui significato o la cui realtà si può chiarire solo se si presuppone la rappresentazione.

Lo stesso vale, com'è ovvio, per il soggetto, che è il termine complementare dell'oggetto. In più il soggetto non solo è insostanziale per eccellenza (*lucus a non lucendo!*), ma è un termine quanto mai elastico e comprimibile. È possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto. Dove compare un oggetto, questo dev'essere conosciuto da un soggetto — ma quest'ultimo potrà a sua volta, assieme al suo oggetto, essere considerato come un oggetto di un soggetto ulteriore. È lecito quindi parlare di rapporto soggetto-oggetto solo provvisoriamente, per descrivere una data situazione degli oggetti.

Per usare un linguaggio logico, si dirà che in tal caso vengono chiamate in causa categorie periferiche. Determinare la rappresentazione come rapporto tra soggetto e oggetto significa considerarla alla luce delle categorie del possesso e della situazione. Occorrerebbe tentare una sua determinazione sotto il profilo della sostanza.

Pensare il soggetto della conoscenza.

Cade così la difficoltà di come sia possibile conoscere la conoscenza. Tale difficoltà è connessa al concetto moderno del soggetto come sostanza, o an-

che soltanto come specchio: in questo caso com'è possibile conoscere ciò che è la pura condizione della conoscenza? Ma se il soggetto si risolve totalmente in termini di oggetto, anche la conoscenza sarà fatta di oggetti. Sviluppare in modo sempre più vasto il nesso degli oggetti significherà allora la stessa cosa di conoscere la conoscenza.

Preminenza del soggetto come segno di involuzione.

I Greci non conobbero qualcosa di simile al nostro soggetto se non in tema di discussione psicologica, che per loro aveva un significato mitico-religioso oppure specialistico. In ogni caso poi questo occasionale soggetto venne identificato, in tutto o in parte, con l'oggetto, tipicamente nella conoscenza noetica. Il che è la versione mistica di quello che è stato sopra accennato come riduzione del soggetto, in direzione contraria, all'oggetto.

Tutto per contro è fuorviante nelle teorie moderne sul soggetto, a cominciare dal vocabolo, che attraverso una storia equivoca risale a un termine tecnico aristotelico di tutt'altro significato, anzi a Platone e forse ancora più in là.

La sostanzialità del soggetto, benché confutata da Kant, è poi rispuntata fuori sotto vari travestimenti. Ma anche nelle più decorose dottrine sull'argomento, dove il soggetto della conoscenza diventa una sintesi pura, o un semplice punto di riferimento per ogni rappresentazione, la nozione di soggetto non solo è fuorviante, ma risulta seriamente pericolosa.

Bisogna ridurla a mero concetto relativo, tentare di eliminarla completamente da ogni considerazione in profondità.

La rappresentazione come dato.

Non è possibile definire la rappresentazione, troppo vasto è il suo campo. Il sentimento più interiore, l'attimo di Goethe o l'estasi di Plotino, è già una rappresentazione, come il pensiero più astratto e universale è ancora una rappresentazione. Dal puro punto di vista categoriale si può assegnare un'essenza alla rappresentazione, che sarà la relazione. Insomma la rappresentazione è l'unico dato primitivo.

Sarà possibile soltanto una sua denominazione come rievocazione, ossia una spiegazione metafisica del suo significato.

Il mondo è rappresentazione.

Il mondo che si offre ai nostri occhi, quello che tocchiamo e quello che pensiamo, è rappresentazione, come dalle Upanishad antiche e da Parmenide in poi ha compreso ogni speculazione penetrante. Su questo si può tagliare corto.

Ma il mondo è rappresentazione in quanto viene subordinato alla categoria della relazione. Difatti la rappresentazione non ha sostanza, è una semplice relazione, un rapporto fluttuante tra due termini —

provvisoriamente chiamati soggetto e oggetto — instabili, cangianti, di volta in volta mutevoli, trasformantisi l'uno nell'altro, per cui ciò che in una rappresentazione è soggetto diventa oggetto in un'altra.

Se si vuol considerare il mondo come sostanza, non in quanto sottratto alla sfera dei dati primitivi, ma sempre quel mondo che è rappresentazione, bisogna cercare qualcosa d'immediato, di cui il mondo indichi l'essere. Il mondo allora sarà sostanza in un senso soltanto categoriale, esprimerà qualcosa di nascosto, di sottratto alla sensazione e al pensiero.

Godimento del contemplatore.

Cogliere l'intuizione, o essere colti dal *pathos*, che il mondo in cui viviamo sia un'apparenza, un'illusione, con la consistenza di un sogno o, in termini non enfatici, sia una rappresentazione, è un'esperienza non insolita — come stato d'animo — negli anni giovanili, ma decisiva, quando raggiunge un grado fervido e perdurante di intensità. Non si tratta di una scoperta di ieri: si va indietro di quasi tremila anni, quando se ne cerchi l'origine.

Chi subisce questo *pathos* ha tendenza alla contemplazione, poiché intuire significa contemplare; e contemplare è distanziarsi dal fondo della vita. Chi in questo è immerso non può sentire di essa l'illusorietà. Conoscere è perdere qualcosa dal pozzo della vita.

Ma il godimento dell'attimo, paradossalmente, è più intenso nel conoscitore. La visione istantanea di

un frammento di vita è sconvolgente per chi dalla vita si distacca, tagliando i suoi impulsi di appropriazione, e nel far ciò si vanifica, riversandosi fuori di sé, nell'immagine riconosciuta illusoria. Il risparmio dell'agire si traduce in acquisizione di potenza: chi assiste a uno spettacolo riceve forza.

La vita e il fondo della vita.

Come una nebbia iridescente sale da oscure paludi o da un'umida prateria, così è il mondo delle cose che noi chiamiamo vita — « sembianze molteplici che lasciano e mutano i sentieri tormentosi della vita » — ma che forse è più giusto designare come il velame di un'altra vita, come il sogno di un dio. In Grecia questa visione prende la figura di Phanes. Qualcosa sta nascosto nel profondo.

Solidità della rappresentazione.

Così il mondo delle cose non sarebbe altro che una concatenazione, una struttura conoscitiva. In contrapposizione si è accennato al fondo della vita, a qualcosa di nascosto, ma questo per ora è meno di un'ipotesi, è un suggerimento e una suggestione. E d'altra parte questo mondo della rappresentazione sarebbe apparenza in un modo più consistente e concreto di quanto sembri a prima vista. Anche se questa realtà manifesta si risolve in un intreccio di

pure relazioni, ciò non le impone un limite grossolano nel senso che, soppresso un soggetto di conoscenza empirico o universale, venga per questo soppresso il mondo. Se si asserisce l'inconsistenza del soggetto, o almeno che il soggetto non è un termine fisso o finale, non si potrà più dire che la realtà di questo mondo sia determinata così banalmente.

Tale realtà la chiamiamo illusoria, perché siamo avvezzi a intendere per realtà vera qualcosa per sé, indipendente da noi e quindi anche dalla nostra conoscenza. Ma ciò che ha diritto di chiamarsi realtà è appunto solo questa realtà illusoria. Al mondo nascosto, se un accenno a esso ha senso, non spetta l'attributo della realtà, poiché non spetta nessun attributo: i predicati sono di pertinenza della rappresentazione.

E così l'universo della natura, il cielo e le stelle con le loro presunte leggi, l'uomo e la sua storia, con i suoi pensieri più sottili e le sue azioni più corpose, tutto ciò non è altro che rappresentazione, ed è lecito soltanto interpretarlo come un dato conoscitivo. Tutti gli altri nomi che la ragione umana può mettere avanti, con la pretesa di svelare qualcosa di sostanziale, di elementare, di unificante rispetto al caleidoscopio dell'esperienza, i nomi di idea, di spirito, di volontà, di istinto, di azione, di potenza, non sono giustificati e non spiegano nulla, rivelano semplicemente l'intrusione di concetti metafisici a interpretare i nessi propulsivi che la rappresentazione come tale, senza aiuti trascendenti o trascendentali, già possiede in sé. Per quel che riguarda il mondo del divenire anzi, con espressione rigorosa e sintetica, si dovrà dire in generale che, in quanto non

si riduca in puri termini di conoscenza e di relazione rappresentativa, non esiste in nessun modo ciò che viene designato con il nome di azione.

Il soggetto come elemento comune?

Ogni volta che si analizza una rappresentazione si ritrova un oggetto, sia pure nell'ambito di una relazione, cioè secondo una prospettiva, come una proiezione determinata. Ma vano è cercare il punto da cui si apre questa visuale: nel momento in cui lo si scopre esso diventa oggetto, assorbendo in sé il vecchio oggetto, e ancora una volta sfugge l'origine della prospettiva.

Se all'interno di una rappresentazione, come suo contenuto, ogni analisi si imbatte sempre in un oggetto, si dovrà allora esaminare le condizioni di essa, i suoi collegamenti, per scoprire qualcosa del soggetto? In una qualsiasi serie connessa di rappresentazioni c'è un duplice elemento comune, che sta ogni volta fuori della singola rappresentazione: dalla parte dell'oggetto, ossia ciò che occorre postulare come sostrato comune a tutti i differenti oggetti delle rappresentazioni, dovrà trattarsi di un elemento al di qua delle serie delle rappresentazioni; e dalla parte del soggetto, di fronte alla sua fuga indefinita come di un'immagine in uno specchio, l'elemento comune a una serie di rappresentazioni è il nesso che le congiunge e che lega eventualmente all'interno i loro singoli oggetti.

Al soggetto è riconosciuta così una funzione con-

dizionante rispetto all'oggetto; empiricamente è la comunione tra le rappresentazioni a mettere sulle tracce del soggetto, e psicologicamente la ricerca è guidata da ciò che era prima e ciò che sarà dopo, dalla sfera della memoria. L'elemento comune, costante, persistente, è la condizione di un confronto tra le rappresentazioni. Il soggetto più universale sarà qualcosa di comune alla serie — o alla serie di serie — più estesa di rappresentazioni.

L'azione è una qualitas occulta.

Quindi la conoscenza esiste, ma non ci sarebbe un portatore della conoscenza. Inoltre, se non c'è un portatore della conoscenza, come potrebbe esistere un portatore dell'azione? Senza portatore dell'azione d'altra parte non è concepibile neppure una volontà, e l'azione stessa, senza un suo portatore, è assurda. Chi agirebbe?

Il concetto di azione risulta così fittizio, è un'abbreviazione, un'approssimazione, un tirar via sbriativo che assume come unità (metafisica) ciò che in termini di conoscenza — cioè dei soli dati accettabili — si risolve in un'intricata serie di nessi tra rappresentazioni.

L'illusione dell'idealismo.

Non è il soggetto che crea la realtà, non è l'io a creare l'essere, poiché ogni rappresentazione contiene il

soggetto, o meglio lo implica, ma non è creata dal soggetto.

Creare difatti è un agire, cosicché si ricade nella mitologia dell'azione; al prodursi delle rappresentazioni potrà applicarsi se mai la categoria della causalità, ma in tal caso non potrà essere che una rappresentazione come tale, nella sua unità, a venir considerata come causa, non certo un soggetto sempre sfuggente e cangiante, che si presenta come causato piuttosto che come causa.

È invece la *cogitatio* a costituire il *cogito*, non il *cogito* a costituire la *cogitatio*; e del resto può esistere una *cogitatio* senza *cogito*, ma non viceversa.

Lo scoglio del solipsismo.

Che il *cogito* non possa creare il *noumenon* fu messo in chiaro in modo decisivo da Kant; tuttavia, poiché il *cogito* avrebbe creato comunque il *phænomenon*, mentre il contrapposto *noumenon* venne ben presto sottoposto a stringenti accuse, sembrò risultare alla fine una confusione tra l'unico essere possibile e il *phænomenon*. E il soggetto, benché privato di ogni sostanzialità, rimaneva pur sempre la condizione suprema della conoscenza, cosicché lo stesso Schopenhauer, cioè il discepolo più fedele di Kant, dovette confessare che l'obiezione solipsistica sembra resistere a ogni tentativo di confutazione.

In tal caso ogni traccia di rappresentazioni costituite da soggetti differenti dal nostro (e prescindendo dalla questione di una cosa in sé, che si suppor-

rebbe inesistente) sarebbero riconducibili a rappresentazioni del nostro unico io, comunque lo si voglia intendere. Ma se si afferma che non esiste un soggetto come vertice universale — sostanziale o no — della conoscenza, svanirà allora come nebbia al sole la tesi del solipsismo.

Le capacità di conoscenza.

Le distinzioni del linguaggio gnoseologico, più o meno tecnico, tra senso, immaginazione, intelletto, ragione, non vengono qui riconosciute. Con la caduta dell'ipotesi del soggetto, infatti, risulta vana altresì la ricerca delle diverse facoltà o capacità del conoscere. Ci vorrebbe qualcuno che potesse essere capace di questo o quello, un sostegno per queste facoltà.

I termini nominati indicano funzioni fittizie, alla cui base stanno sempre rappresentazioni, come tali omogenee per natura. Che l'oggetto della rappresentazione si trovi in maggiore o minore prossimità della sfera dell'impressione sensoriale non tocca l'essenza della rappresentazione stessa. Si potrà tutt'al più indagare se nella natura e nel concatenamento delle rappresentazioni siano determinabili specie particolari di esse.

Il risveglio di Buddha.

Che cosa atterrì l'animo di Buddha quando, destatosi nell'ora che precede l'alba, gli parve che il suo regale palazzo divampasse e all'improvviso fu sopraffatto dall'impulso a fuggire per sempre le immagini convulse della brama terrestre? Sale vuote, cenere calda dopo il festino. Lampade morenti illuminano corpi riversi, vinti dall'ebbrezza; schiave e danzatrici farneticano nel sonno, scoprono nudità ripugnanti.

Ma il velo è strappato, d'un tratto la vita è riconosciuta come un arabesco angoscioso, è penetrata nella sua natura illusoria. Nel figlio di un re lo slancio verso il dominio presagisce la più grande vittoria: sarà possibile al conoscitore estinguere il focolare di questo incendio, tagliare le radici a questo delirio dell'apparenza. A cavallo Buddha fugge nella solitudine.

L'ESPRESSIONE

Estensione del dominio della conoscenza.

Il riferimento al passato, connaturato alla conoscenza, nel meccanismo della rappresentazione si oblitera. Qui l'oggetto della conoscenza sembra esaurirsi entro i limiti della singola rappresentazione. Ma in se stessa la rappresentazione è evanescente, pur nella sua natura conoscitiva: quest'ultima viene recuperata, approfondita, con un riferimento a qualcos'altro fuori della rappresentazione determinata.

Inclusa nella singola rappresentazione, la conoscenza è dunque un'illusione nell'illusione; sganciata invece dalla prospettiva di un soggetto particolare, cioè considerata non dall'interno, ma anzitutto secondo il complesso delle prospettive, come rappresentabilità, e poi dall'esterno, come accenno, manifestazione di qualcos'altro, in un contesto metafisico, è più giusto che la conoscenza, anziché rappresentazione, venga chiamata espressione.

Espressione come termine metafisico.

Sotto il profilo espressivo, l'oggetto della rappresentazione viene interpretato come un segno, un geroglifico che indica qualcos'altro. Non interessa per ora l'eventuale estraneità di natura tra significante e significato, dove si potrebbe parlare di simbolo, che è soltanto una specie dell'espressione. Se si pone mente invece al carattere manifestante dell'espressione, considerata come uno spettacolo che prescinde dagli spettatori, ossia da un lato al contributo, all'incremento di chiarezza, luminosità, esteriorità, conoscibilità, in breve all'ingrediente apollineo, e d'altro lato alla conservazione di qualcos'altro, che mediante essa appunto si dice venir espresso, con un vincolo che non è solo di produzione, ma segna un passaggio da una natura a un'altra di forma differente, dove pure persiste qualcosa della prima, si vedrà allora che tale concetto di espressione non può essere circoscritto nella sua applicazione a una sfera per così dire estetica, cioè antropomorfa, nel senso di una peculiare significazione umana, le cui forme sono anzitutto la parola, immediatamente data come suono della voce o mediatamente significata mediante la scrittura, e inoltre il gesto, il movimento del corpo, il suono musicale, i segni riproduttivi trasferiti dall'uomo nella materia inerte.

L'espressione è la sostanza del mondo.

Ciò che rimanda a qualcos'altro, senza essere un accidente o un termine relativo, è tradizione che allu-

da a questo come alla sua sostanza. La significazione, la manifestazione traggono il loro nome da qualcosa che sta sotto. Ma questo star sotto, se viene introdotto nel contesto discorsivo, non sta più sotto. Ciò che sta veramente sotto non si può dire sostanza, poiché a esso non spetta nessun nome, poiché appunto è nascosto e può soltanto venir espresso. 'Sostanza' è invece anch'esso un termine discorsivo; in quanto una rappresentazione si dice espressione di qualcosa, in tanto essa può considerarsi come sostanza.

Similmente si può supporre che Aristotele, se inteso con sottigliezza, usasse il termine 'sostanza' (*usía*), che anzitutto è una categoria, cioè un predicato, o in altre parole una rappresentazione, e inoltre svela, nomina la natura di un'immediatezza, che sta fuori del contesto rappresentativo.

Così, se per avere un senso la sostanza va ancora inclusa nella rappresentazione, il suo stare sotto dovrà essere riportato più in alto, e sarà proprio questo strumento di conservazione che chiamiamo 'espressione' a costituire la sostanza, in quanto allusione a qualcosa di nascosto. Il mondo quale si presenta ai nostri occhi, in generale e in ogni configurazione particolare, è dunque, come sostanza, un'espressione di qualcosa di ignoto.

Traccia per dedurre l'espressione.

La rappresentazione è un dato, l'espressione è un'ipotesi, un'interpretazione che viene giustificata dal

meccanismo primigenio della memoria: il prodotto di questa viene condizionato dalla persistenza, dalla comunanza con un'immediatezza extrarappresentativa di qualcosa che 'era' prima ed è ancora dopo, sia pure in un'altra forma. Tale è la testimonianza della memoria, che quindi deduce, giustifica l'assumere l'espressione come principio interpretativo universale. La memoria conserva qualcosa e lo manifesta: è appropriato chiamare ciò espressione di quello che era prima.

Le serie espressive.

Ripetiamolo: per espressione si intende qui una rappresentazione, cui venga sottratta la natura prospettica di un oggetto secondo un soggetto, e che sia quindi considerata come qualcosa di semplice; precisamente, che sia lo svelarsi di un'altra rappresentazione o di un'altra natura.

Si è detto prima che l'espressione accenna a un ignoto, ma questo ignoto a sua volta può svelarsi come espressione di un ignoto ulteriore. Viene a stabilirsi così un nesso tra le rappresentazioni, i nostri dati si dispongono in una rete interpretativa. Scandagliando la natura delle cose percorriamo il cammino dell'espressione, in caccia ogni volta di qualcosa che sta dietro, che viene espresso. Ma in questa strada verso il profondo si arriva sempre a un punto in cui non è più possibile andar oltre, a un ignoto definitivo.

Estendendo ora l'ipotesi, se il mondo è un intrec-

cio di catene espressive, sarà la serie completa delle espressioni, per ogni catena, a render manifesto di volta in volta il fondamento, se è vero che ogni rappresentazione esprime la rappresentazione che la precede nella serie.

L'analisi dell'espressione cui sopra si è dato il nome di antropomorfica, avente una struttura estetica oppure logica, conduce a sceverarne due caratteri che costituiscono la sua essenza universale, e quindi toccano all'intero genere, cioè all'espressione in senso metafisico. Si tratta anzitutto della povertà, della mancanza, dell'insufficienza, dello scadimento, della degradazione appartenenti a ciò che manifesta, che significa, che traduce, che indica, che spreme, e attraverso cui tutto questo si distingue da ciò che è manifestato, tradotto, spremuto, da quell'oscura profondità che viene soltanto espressa, senza essere espressione. È nella natura dell'espressione di dover lasciar cadere qualcosa, di svelare soltanto in modo incompiuto e imperfetto. Ciò che viene spremuto è più ricco della spremitura. Questo carattere dell'insufficienza si ripercuote nella tendenza, conaturata nell'espressione, a esprimersi ulteriormente, quasi a raggiungere ciò che ogni volta le sfugge, ossia nell'impulso mediante cui si snodano le catene espressive. Questa tendenza ci conduce al secondo carattere essenziale dell'espressione, che consiste nell'acquisizione in rappresentabilità rispetto a ciò che viene espresso, in un guadagno, in un accrescimento, in un'estensione rispetto alle forme e alle dimensioni dell'apparenza, in modo da sanare, equilibrare lo scadimento congenito mediante il dominio sempre più ampio della quantità, dal livello

dell'intuizione sino alla sfera ascendente dell'astrazione.

Intreccio di serie convergenti e divergenti.

L'ipotesi dell'espressione giunge a configurare il mondo dell'apparenza, nella sua totalità, come costituito da una rete di cammini convergenti, che partendo da una molteplicità definita di punti d'immediatezza extrarappresentativa tendono, per mezzo di altrettante serie espressive, verso una sola rappresentazione, il loro vertice concreto, oggettivo, visibile dell'apparenza, e di cammini divergenti, che da un unico punto di immediatezza si irradiano in un numero indeterminabile di rappresentazioni, ciascuna delle quali può propagarsi in un'ulteriore serie espressiva definita.

Tale serie determinata esprime nella sua totalità l'immediatezza da cui essa prende origine, e sta inoltre nella natura dell'apparenza una produzione di infinite serie di siffatte serie, sia nei cammini divergenti sia in quelli convergenti. Una determinata carica espressiva di un punto di immediatezza si esaurisce nella singola serie: ma l'immediatezza è sempre lì, o più precisamente è fuori della forma temporale, cosicché l'impulso espressivo continua indefinitamente a operare, in quanto la sua natura riflette nel tempo la natura extrarappresentativa dell'immediatezza, attraverso infinite catene determinate.

Il rapporto tra espressione e immediatezza è illustrato dalla concezione dell'eterno ritorno di cose uguali. Se infatti un punto di immediatezza si esprimesse in una catena determinata e unica, irripetibile di espressioni, non si potrebbe fare a meno di attribuire metafisicamente una volontà all'immediatezza, il che è assurdo. Perché invero dovrebbe intervenire una data catena espressiva proprio in un determinato momento di tempo e non in un altro? Come si spiegherebbe il legame nel tempo, cioè nell'apparenza, tra qualcosa che sta fuori dell'apparenza e le serie espressive? Perché l'immediatezza 'vuole' allora quella espressione? Ma l'espressione non è che la ripercussione, lo specchio, le cui immagini — come dice Plotino — « si gettano nel tempo », di qualcosa che è fuori del tempo, che non si muove né sta fermo, né vuole. Quindi la natura dell'espressione è di 'ripetersi' eternamente (ripetersi significa esprimersi con continuità nel tempo), poiché il tempo nel suo complesso — ma attraverso 'determinate' serie espressive — esprime la sfera delle immediatezze che sono sempre lì.

L'espressione non può essere continuamente nuova, cioè costituire una serie indefinita, dato che l'immediatezza viene svelata appunto da qualcosa di determinato. Ma il campo delle espressioni determinate che si manifestano attraverso il tempo nel suo complesso — aperto e indefinito — richiede in verità l'eterno ritorno.

L'organismo sotto il profilo espressivo.

Per spiegare il fenomeno dell'organismo non è necessaria una concezione finalistica. Un insieme di punti di immediatezza, attraverso altrettante serie espressive, si raccoglie infine in un fuoco, che è la rappresentazione di un organismo. In tal modo l'unità organica non viene presupposta nella sfera dell'immediatezza, ma appartiene totalmente alla rappresentazione ed è costituita mediante la convergenza di un gran numero di serie in una sola espressione finale, che è appunto l'organismo in quanto composto unificato di espressioni.

L'uomo come organismo è un esempio di siffatta convergenza espressiva. E in generale il *principium individuationis* non entra nella natura extrarappresentativa né proviene da essa, bensì è soltanto un aspetto della struttura della rappresentazione o, con maggior determinatezza, un aspetto della struttura convergente delle serie espressive.

Il riflusso dell'apparenza.

Il nesso delle espressioni, e parallelamente delle rappresentazioni, è continuo, omogeneo, senza salti qualitativi: la sola scossa è data da un invertirsi della direzione, da un riflusso. È come se l'espressione, nel tendere che è proprio della sua natura, dopo di essersi allontanata dall'immediatezza cercasse retrocedendo di recuperarla. Tale inversione si instaura all'apparire di una grandiosa convergenza di serie espressive negli organismi più complessi.

Ogni espressione accresce l'ampiezza di ciò che viene da essa espresso; ma quando molte serie con elaborato intreccio convergono in un'espressione organica, la spinta manifestante appare ostacolata, minaccia di arrestarsi, poiché la concentrazione sembra opporsi al naturale incremento estensivo. Si apre allora una via sussidiaria, mediante cui il guadagno in estensione si produce all'interno dell'oggetto rappresentativo con una sua moltiplicazione, anziché, come avveniva prima, mediante il suo allargamento. Con questa espansione sorge l'universale, la rappresentazione astratta.

Tale è la continuazione umana del mondo come espressione. Il linguaggio, costitutivo delle categorie, è uno strumento di questa moltiplicazione dell'oggetto. L'oggetto dell'astrazione è lo schermo attraverso cui intravediamo l'espressione precedente il riflusso, è una lente deformante che ci presenta come concretezza ciò che è invece plasmato dal riflusso. L'organismo umano è dunque un'espressione finale, la quale rifluendo si manifesta tuttavia ulteriormente attraverso oggetti astratti, e inoltre, vista come rappresentazione, è un intreccio di relazioni conoscitive che fanno capo a un soggetto elaborato. L'accumulo delle espressioni primarie, mediante la memoria, costituisce — parlando impropriamente — l'interno del soggetto, in cui continua a operare il nesso espressivo. Sulla base di questo aggregato, una volta stabilito nella sua complessità unitaria, si instaura il moto di riflusso della discorsività, del *logos*.

Espressioni prime e seconde.

Ancora una volta la terminologia aristotelica viene in aiuto. Le rappresentazioni astratte si sviluppano dai suddetti organismi attraverso serie convergenti e divergenti, e considerate come espressioni, cioè nella loro indicazione sostanziale, sono analoghe alle sostanze seconde, ossia a generi e specie. Espressione prima verrà così chiamata una rappresentazione, vista come sostanza, il cui oggetto sia singolare, ed espressione seconda per contro una rappresentazione il cui oggetto sia plurimo nel senso dell'astrazione.

Giuoco e violenza.

La parola espressione è ambigua, poiché indica sia l'atto sia l'effetto dell'esprimere. In quanto precede è stata intesa nel secondo significato, come interpretazione sostanziale di un dato rappresentativo che viene conosciuto attraverso un oggetto. Ma espressione indica anche un certo nesso tra immediatezza e risultato espressivo oppure tra due risultati espressivi, e appunto a designare la natura del vincolo generalizzato tra le rappresentazioni è a sua volta pertinente quest'altro significato del termine espressione.

Nel nesso che congiunge due rappresentazioni si ravvisano due componenti in contrasto fra loro. Un aspetto di questo legame viene rivelato dalla natura della memoria, poiché nella persistenza di

cui essa è testimone, nella conservazione di ciò che era prima vi è un elemento fatale, ineluttabile, una consistenza del fondo della vita, una durezza che prescinde da ogni volontà e si impone al di fuori di ogni principio di individuazione, insomma un elemento di costrizione e di violenza. L'altro aspetto è la gratuità, l'arbitrario, il salto qualitativo che rinnova la separazione dell'immediatezza dalla sua prima sedimentazione espressiva: è un carattere di imprevedibile lievità, di giuoco. E ancora la parola espressione, alludendo a un cavar fuori, a uno spremere, si addice a significare congiuntamente entrambi gli aspetti.

Esprimere in generale vuol dire anzi proprio questo: manifestare che cos'era l'immediatezza attraverso serie di rappresentazioni che si sgranano per un inarrestabile capriccio, un arbitrio che impone, un giuoco che violenta. Il ritmo delle concatenazioni espressive è segnato di volta in volta dal trasparire di una prevalenza dell'elemento imprevedibile che traluce su quello costrittivo, traboccando pur nella confluenza, o viceversa.

Necessità e caso.

La dilucidazione dell'ambiguità suddetta compare nel riflusso dell'espressione, dove le rappresentazioni sono astratte. Qui il significato del nesso non è più inafferrabile e ambivalente, e l'impulso espressivo, giunto al suo estremo percorso, è intollerante di ogni oscurità. Il tentativo di recuperare l'imme-

mediatezza si sviluppa con la chiarificazione, con la separazione di ciò che era congiunto, e non soltanto all'interno degli oggetti, ma anche nel significato dei nessi.

Nella fase di riflusso la natura del vincolo tra le rappresentazioni diventa così una modalità, la quale viene determinata secondo una legge e seguendo la traccia di quella violenza viene assegnata separatamente a una certa relazione rappresentativa con il nome di necessità, oppure, seguendo la traccia di quel giuoco, viene assegnata con il nome di caso.

L'arte contro la natura.

Nell'arte il moto di riflusso è tentato con la pervicacia di lasciar sussistere l'ambiguità dei nessi, con la repressione della spinta astrattiva delle espressioni seconde — in breve con lo sforzo di restaurare il movimento primordiale dell'espressione, stringendo e inchiodando il fremito dell'immediatezza.

Analisi delle rappresentazioni concrete.

Il linguaggio è costitutivo delle categorie (le quali infatti sono anzitutto ciò che ' si dice ' di qualcos'altro), ma solo in quanto entra come fattore decisivo nel meccanismo di formazione delle espressioni seconde; in origine tuttavia il linguaggio compare in funzione sussidiaria, non legislativa. La rappresentazione concreta che abbia un carattere finale, quan-

do per esempio convergono nell'uomo come organismo più serie espressive, è la base su cui sorge senza intermediari, per un'intrinseca spinta all'inversione, la sfera delle rappresentazioni astratte. Il linguaggio si insinua frammezzo a questo processo, ma il suo intervento è primario solo quando esso è già iniziato. Difatti la parola è anzitutto una semplice denominazione di un oggetto rappresentativo concreto; poi designa il primo moltiplicarsi in direzione astratta di tale oggetto, e solo in seguito diventa legislativa rispetto al tessuto dell'astrazione, dando origine alle categorie in senso tecnico.

Nella rappresentazione concreta e organica si verifica un accumulo di ricordi, di serie mnemoniche, la cui continuazione espressiva nel senso di un incremento in estensione viene preclusa dalla convergenza: l'oggetto concreto è allora moltiplicato, i termini di tale molteplice sono poi associati alle indistinte esperienze mnemoniche, i nuovi oggetti vengono confrontati e livellati secondo il filo della somiglianza. Sorge così qualcosa di unitario, che è l'universale, ed è questo risultato interiore ancora incerto che ha bisogno di una sanzione, che dev'essere fermato, espresso ulteriormente in modo più stabile: qui appunto è decisivo l'apporto del linguaggio.

La parola come segno di manchevolezza.

Le parole esprimono oggetti di rappresentazioni, senza considerare queste nella loro sostanza; quin-

di sono espressioni improprie, non già espressioni di espressioni.

Nella sfera dell'espressione tocca così al linguaggio un posto collaterale: il carattere di insufficienza, di manchevolezza che appartiene all'essenza dell'espressione, non appagandosi nel suscitare sempre nuove apparenze, fa intervenire in occasione di particolari anelli della catena espressiva, come un dopione sussidiario, appunto la parola.

Espressione ' e significato.

Ciò che si contrappone esaustivamente all'espressione è soltanto l'immediatezza: ma il significato meno di ogni altra cosa sarà immediatezza. Ne consegue che il significato rientra nel campo dell'espressione, e di regola esso sarà proprio l'espressione che viene espressa dall' ' espressione '.

Espressioni prive di rappresentazione.

L'arte è espressione di un'espressione, non già di un oggetto rappresentativo. All'espressione che essa esprime talora non si ritrova una rappresentazione corrispondente. Ciò avviene per la natura evanescente di tale rappresentazione, di cui non risulta possibile recuperare né l'oggetto né il soggetto. Si prova sbigottimento, come per un sorgere miracoloso dell'espressione artistica: la rappresentazione

da cui proviene è inafferrabile. La musica strumentale offre un'infinità di esempi. Tuttavia nelle espressioni prime il fenomeno è più frequente che nel campo dell'arte.

Se al contrario si coglie per insolita esperienza una siffatta rappresentazione assieme alla corrispondente espressione, sia pure indistintamente, sarà difficile ripercorrere l'ulteriore cammino espressivo: di regola sono questi gli attimi che impropriamente vengono chiamati inesprimibili.

LO SPECCHIO DI DIONISO

Potenza della memoria.

La conoscenza è soltanto memoria, mai vera immediatezza. Le sensazioni, addirittura le impressioni sensoriali, e in genere tutto quello che i filosofi hanno chiamato conoscenza immediata, non sono altro che ricordi. E il tessuto intero della coscienza — ossia il conoscere effettivo di un soggetto umano — quello che sentiamo, rappresentiamo, vogliamo, operiamo, la nostra anima o una stella, è una semplice concatenazione di ricordi che si collegano a costituire il mondo della rappresentazione.

Eppure l'immediatezza noi la possediamo, senza saperlo. Sono i ricordi che la testimoniano: essa è l'origine della memoria, ma sta totalmente fuori della coscienza, senza avere somiglianza alcuna con la sensazione, col sentimento, con la volontà. Il ricordo ci indica solo la direzione verso qualcosa che è estraneo allo spazio e al tempo, ossia è irrappresen-

tabile, ma che, in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di sé attraverso il tempo. Quando però si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non se ne troverà traccia. Spezzato il tessuto del tempo, in mezzo si spalanca il vuoto in cui precipita l'immediatezza. Qui nell'interstizio sta il contenuto inavvertito, l'intensità non misurabile sul fondo della vita. Ma noi fraintendiamo tale contenuto, riferendolo all'attuale oggetto della nostra coscienza, come se della rappresentazione facesse parte anche quella immediatezza.

Si consideri un ricordo primitivo, ossia un caso di memoria dell'irrappresentabile. Un uomo ricorda, al di fuori della sfera sensoriale, un momento di immediatezza, e accenna a questa esperienza interiore: « ho sentito un ostacolo ». La designazione è qui simbolica, poiché 'ostacolo' implica determinazioni spaziali e temporali che ineriscono alla rappresentazione, mentre il contenuto dell'esperienza è extrarappresentativo. Quell'uomo tuttavia sa di aver vissuto in un certo modo, anche se, quando viveva questo, egli non sapeva di viverlo. Si può vivere qualcosa senza saperlo, e questo è appunto il caso dell'immediatezza. Se c'è un sapere, c'è chi sa e c'è che cosa costui sa: ma proprio questo nell'origine dei ricordi primitivi non si può stabilire. Allora, se soltanto di quel che sappiamo noi possiamo dire che è qualcosa, si dovrà concludere che quel vivere in un certo modo in sé non è nulla ed esiste solo nel ricordo successivo? La conclusione è corretta, se si segue — e non si può non seguire — il filo

della rappresentazione: rimane tuttavia inesplorato qualcosa che pure fa parte della vita, ma non è rintracciabile nel tessuto rappresentativo e ne mette a repentaglio la continuità, ovunque lo si voglia oggettivare o fissare in conoscenza.

Del resto ciò che viene ricordato è differente per natura da ciò che 'era' la cosa che poi sarà ricordata. Il ricordo avverte che vi fu alcunché di diverso dall'attuale rappresentazione: proprio in questo consiste l'essenza della memoria. Essa è la conservazione attenuata di qualcosa. Ma di che cosa? Se il ricordo è primitivo, di un qualcosa che ricordo non è, né rappresentazione, ma in ogni caso va riconosciuto come ciò che non è prodotto dal ricordo, bensì eventualmente lo produce, come ciò che si dovrà giudicare non reale, poiché non è un oggetto, ma è comunque eterogeneo rispetto al ricordo, e anche rispetto alla forma rappresentativa della memoria.

Soltanto nel ricordo affiora la conoscenza: quello che noi ricordiamo, per esempio « ho sentito un ostacolo », lo chiamiamo così — e prima ancora lo conosciamo così, poiché conoscere è porsi qualcosa come oggetto — ma non era un 'ostacolo' quando abbiamo vissuto in quel certo modo, e neanche era un oggetto, come pure non era allora un 'sentire', mentre anche 'ho sentito' indica un oggetto, e nulla cambia se la designazione è interiore. Solo in seguito abbiamo ricordato quell'immediatezza, quella vita è diventata un oggetto: ciò si è espresso in rappresentazioni, e queste in nomi. E non si potrebbe dire invece che allora c'era già l'ostacolo, e, distinto da esso, l'uomo che lo sentiva, soltanto che lui non ave-

va preso coscienza di tutto ciò? Ma il non prendere coscienza significa che manca o si è offuscato il soggetto conoscente, e questo equivale a dire che non c'è nessun oggetto, e quindi neppure un 'sentire un ostacolo'. Se qualcosa non è in noi né fuori di noi, non è assolutamente nulla. L'inconscio indica soltanto i limiti della memoria in un soggetto empirico. Ma all'origine, nella sfera dei ricordi primitivi, non c'è posto per l'oblio.

L'attimo è il primo ricordo.

Dove si ricorda qualcosa che ha una durata, il ricordo non è di primo grado. Si ha qui l'espressione di un qualcosa che ancora non è immediatezza, ma esso stesso espressione, poiché ciò che ha durata è nel tempo, e il tempo è nella rappresentazione. Il ricordo primitivo esprime ciò che è non soltanto al di fuori dello spazio, ma anche del tempo: la memoria riguarda allora un qualcosa senza durata, l'abisso che si apre entro il tessuto temporale.

La celebrata esperienza dell'attimo è per contro già essa stessa un ricordo, un'espressione dell'immediatezza, che non può coincidere con l'immediatezza. Anche un lampo di luce ha una sua durata, c'è nel suo bagliore un culmine e un declino, e in generale ogni più piccolo attimo ha pur sempre un'estensione temporale, ossia è divisibile, ricadendo nella rappresentazione. L'attimo di cui parlano Platone e Goethe e altri esaltatori dell'immediato è così una designazione impropria e simbolica di quest'ul-

timo. Tuttavia l'indicazione espressiva primordiale dell'immediatezza può valere solo nella forma dell'attimo, dell'istantaneità, dove prende origine il dominio della memoria.

Il contatto metafisico.

A designare l'immediatezza, con un'intenzione soltanto allusiva, può servire il termine 'contatto'. Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto. Contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono, e più precisamente, ciò di cui un'espressione primitiva è espressione: in esso non vi è soggetto che determini né oggetto che sia determinato — ma la memoria testimonia il nesso tra il soggetto che rappresenta e ciò che era prima, come pure tra l'oggetto rappresentato e ciò che era prima.

Nella brutta impressione sensoriale soggetto e oggetto sembrano confondersi, ma già la sua localizzazione in un organo di senso avverte che le condizioni rappresentative sussistono ancora e il distacco permane. L'impressione sensoriale rimanda dunque a un fondamento ulteriore: risulta postulata una confluenza, dove soggetto e oggetto cessano di essere tali. Interpretando l'irrappresentabile secondo la struttura rappresentativa, si può dire che esso è il contatto tra soggetto e oggetto.

Con ciò è dichiarata la mancanza di rigore nell'uso di 'contatto': fuori della rappresentazione i termini 'soggetto' e 'oggetto' non hanno senso,

mentre in contatto dovrebbero essere proprio il soggetto e l'oggetto, che continuerebbero così a esistere anche fuori della rappresentazione.

Il metodo dell'interpolazione.

Il contatto, come elemento metafisico, dev'essere comunque soltanto un limite inconoscibile, postulato dalla struttura dell'apparenza, e al quale l'espressione, analizzata, rimanda.

Si presenta un'analogia con il procedimento matematico dell'interpolazione, secondo il quale, se non si possiede l'espressione analitica di una funzione, ma solo un certo insieme di valori numerici, è possibile talora — anche se il metodo non ha pretese di vero rigore — calcolare valori della funzione per valori di x intermedi fra quelli in corrispondenza dei quali la funzione è nota.

Nel caso dell'interpolazione metafisica, se ogni dato è rappresentazione e se ogni rappresentazione considerata come sostanza è espressione, allora, quando un'espressione esprima qualcosa che non risulta una rappresentazione, chiameremo contatto questo qualcosa, configurandolo e deducendolo secondo la struttura nota del nesso tra espressioni. Tale interpolazione metafisica è anzi metodologicamente più accurata di quella matematica, poiché tra i contatti interpolati e i dati interpretati come espressioni c'è un'eterogeneità di natura.

Aporie della continuità.

Il contatto non si può definire in un punto. E anzi tutto occorre distinguere, come già fece Aristotele, tra contatto e punto di contatto. Se consideriamo la sfera della rappresentazione sotto la categoria della quantità, secondo le prospettive dello spazio e del tempo, entro cui sono collocate le espressioni prime e tutte le loro determinazioni di soggetti e oggetti, risulta allora postulato come fondamento quantitativo della rappresentazione il concetto di continuità. Orbene il punto di contatto in sé non esiste, poiché ogni quantità continua è ovunque divisibile nel senso di non lasciare nulla in mezzo. Invalidi sono quindi da giudicare i tentativi di affermare il punto di contatto, che in ogni tempo sono stati compiuti allo scopo di dominare razionalmente la quantità continua: vano è pensare, con Aristotele o Dedekind, a un'unificazione delle parti (*synapsis*) o a un elemento separatore tra due classi di un sistema continuo. Ma di questo più tardi.

Si trasferisca ora il discorso dalla sfera matematica a quella metafisica: se il contatto si definisse in un punto, riemergerebbero soggetto e oggetto, e il punto definito apparterebbe o all'uno o all'altro. A entrambi non potrebbe, poiché ogni parte di ciò che si dice oggetto è tale solo per un soggetto a esso estraneo. Dunque il contatto non può essere un punto e non rimane che pensarlo come divisione tra due segmenti in cui si spezza una linea. In tal caso il contatto di soggetto e oggetto verrebbe espresso mediante un vuoto rappresentativo, poiché tale è la suddetta divisione, in quanto, secondo la quan-

tità, la linea è la stessa cosa dei due segmenti, di cui l'uno indicherebbe il soggetto e l'altro l'oggetto. Con il taglio di una linea continua, che è una rappresentazione, si accenna quindi a qualcosa che alla rappresentazione non appartiene, e che simbolicamente chiamiamo contatto, toccamento, congiungimento. Ed è proprio dall'analisi della rappresentazione — in questo caso, del concetto universale di continuità — che emerge qualcosa di non dominabile dalla rappresentazione, con cui si allude dunque all'irrappresentabile. Il non dominabile è quel vuoto che si apre in mezzo, e che il tessuto della continuità non dovrebbe ammettere. Ma per definizione il continuo può essere tagliato, e allora come si potrà evitare che la divisione cada tra due segmenti, i quali sono in contatto nel senso limitato che tra essi non c'è nulla? Il contatto è così l'indicazione di un nulla rappresentativo, di un interstizio metafisico, che però è un certo nulla, poiché ciò che esso non è, il suo intorno rappresentativo, gli dà una determinazione espressiva.

Parmenide viene in aiuto.

Ma come può insinuarsi il ricordo nella rete della rappresentazione? Se noi ricordiamo l'immediatezza, ciò è possibile, in termini di una deduzione, perché tra quella immediatezza e il nostro ricordo c'è qualcosa di comune. E se la conservazione non presupponesse un possesso, cioè se il nostro ricordo non partecipasse in qualche modo di quell'immediatezza-

za, esso non potrebbe neppure sussistere, né esprimerla attraverso la rappresentazione. Certo questo elemento comune non si può spiegare mediante il soggetto e l'oggetto, che nell'immediatezza sono assenti. Nell'irrappresentabile la sfera dell'espressione trova un limite, che essa non può ridurre a sé, ma che deve interpretare, appunto perché essa stessa lo testimonia.

Dice Parmenide: « Qualcosa di concatenato è ciò da cui comincio: colà infatti ritornerò di nuovo ». La circolarità dell'esperienza conoscitiva è ciò che fa concludere alla compattezza del fondo della vita. Con questo si allude a qualcosa di più che a un eterno ritorno delle cose uguali, che è soltanto una legge della rappresentazione. Tale ritorno è colto da Parmenide appunto come l'espressione dell' ' ora ', del presente, dell'immediatezza non apparente e nascosta, ' lontano dal sentiero degli uomini '. L'eterno ritorno assicura che, fuori della rappresentazione, ' ciò che è ' è incrollabilmente concatenato a ' ciò che è ', senza gli interstizi dell'apparenza. La circolarità della conoscenza è la garanzia del possesso di un presente inesteso.

Così l'immediato s'intreccia con l'espressione, e l'extrarappresentativo viene trascinato nell'immanenza. Il contatto metafisico non è un principio trascendente, di cui tutte le serie temporali siano un'espressione *a posteriori*. La fatalità irreversibile del tempo vale entro l'espressione circoscritta, ma nell'apparenza complessiva, per l'inesausta circolarità delle serie espressive, ogni istante di tempo è il ricordo di un cominciamento. E il cominciamento — in sé fuori del ricordo e quindi anche fuori del

tempo — è ogni volta un contatto, che risulta così dedotto dall'eterno ritorno, dal tessuto temporale dove non soltanto ogni dopo è un prima e ogni prima un dopo, ma dove ogni momento allude a un inizio e lo esprime. Il presente è intrecciato a questo tessuto, pur senza appartenervi: ovunque si voglia coglierlo lungo il fluire del tempo, il filo si spezza e il presente precipita laggiù nell'abisso.

Il contatto non è sensazione né volontà.

Già Aristotele, oltre che nel contesto della dottrina della continuità, ha parlato di un contatto in senso metafisico: senonché egli non si riferisce alla relazione tra soggetto e oggetto, bensì alla natura della sensazione, con un'aderenza concreta all'esperienza tattile. Si è già detto tuttavia che non soltanto la sensazione come fenomeno elaborato, ma già la stessa brutta impressione sensoriale rivela una natura rappresentativa. La direzione indicata da Aristotele comunque è quella giusta, e forse è stato soltanto un tratto di signorilità antica, o uno scopo in qualche modo essoterico dei suoi scritti tramandati, ad averlo spinto a una semplificazione sbrigativa.

Ma che cos'è più prossimo al contatto: l'impressione sensoriale, l'organo di senso o l'oggetto sensibile? Sembra ovvio rispondere che questi ultimi causano la prima; tuttavia questa spiegazione si ottiene invertendo l'ordine naturale della causalità e fraintendendo un rapporto di ragione-conseguenza come se fosse di causa-effetto. In generale difatti, se

A è causa di B, allora sotto certe condizioni B sarà la ragione di A. Peraltro l'organo di senso e l'oggetto sensibile sembrano effettivamente precedere nel tempo ed anche causare l'impressione sensoriale, ma così non è: essi manifestano l'aggregarsi di un numero elevatissimo di analoghe impressioni sensoriali precedenti, e l'attuale impressione si aggiunge a quelle molte, contribuendo a completare la rappresentazione di quell'oggetto e di quell'organo, e trovando una più elaborata espressione temporale e spaziale proprio lì, dove nell'organo di senso si scinde una parte del soggetto contenuto nella rappresentazione dell'impressione sensoriale. L'organo e l'oggetto sensibile si modificano integrativamente in seguito all'attuale impressione, che in un aspetto di essi giunge quindi a una sua espressione. Dove l'impressione sensoriale è istantanea o isolata, la tesi dell'eterno ritorno, per cui ogni istante di tempo allude a un inizio, aiuta a compiere la deduzione.

Che l'impressione sensoriale si manifesti nell'oggetto sensibile e nell'organo di senso non significa senz'altro che ne sia la causa: lo sarà in certe condizioni, su cui si ritornerà parlando della causalità. D'altro canto il ribaltamento nel meccanismo della causalità e lo scambio del rapporto causa-effetto con quello di ragione-conseguenza sono rintracciabili non tanto al di qua delle rappresentazioni di organi di senso e di oggetti sensibili, quanto al di là di esse, dove si sviluppano le rappresentazioni astratte (e anche a realizzare il ribaltamento osservato sopra contribuisce, attraverso un meccanismo complesso, lo schermo deformante delle rappresentazioni astratte). Dire ad esempio che gli elementi chimici e le

forze che li muovono sono le cause degli organi di senso e degli oggetti sensibili significa intendere espressioni meno astratte come causate da espressioni più astratte, mentre si dovrà affermare l'inverso; alle suddette rappresentazioni potrà eventualmente essere concesso di costituire le ragioni delle rappresentazioni degli organi di senso e degli oggetti sensibili.

D'altra parte la sensazione, o se si vuole la percezione sensibile, come rappresentazione elaborata, si intreccia da vicino con le rappresentazioni dell'organo di senso e dell'oggetto sensibile (che in parte costituiscono le sue dirette espressioni), per l'intervento di categorie astratte e la separazione dell'elemento soggettivo senziente. La sensazione risulta dunque ben lontana dal contatto metafisico: essa è il punto terminale di serie convergenti di espressioni che partono da una molteplicità di contatti (designazione impropria, perché interpolata sulla base della verifica, attraverso le espressioni intermedie, delle 'molte' vie che dai contatti convergono verso la sensazione). La sensazione è così un'espressione primaria terminale, tale da venir assunta come una rappresentazione il cui soggetto sia organizzato, cioè risulti simultaneamente soggetto di tutti gli oggetti terminali di quelle serie. Come punto terminale di un gruppo di serie espressive, la sensazione s'inquadra nella maggiore convergenza di un gran numero di gruppi di serie, temporalizzandosi e localizzandosi là dove si focalizza il grandioso fenomeno espressivo dell'organismo animale. Tuttavia la parentela indicata da Aristotele tra contatto metafisico e sensazione va rivendicata: questa espressione ter-

minale è anche la più ricca e la più determinata, e in essa giungono a compimento le serie espressive primarie dei contatti corrispondenti. La riscoperta dei contatti dovrebbe partire da un'analisi della sensazione non già induttiva, ma condotta attraverso una memoria retrocedente verso l'immediatezza.

Anche chiamare volontà l'immediatezza, come fa Schopenhauer, è pertinente come suggestione di fondo, ma inesatto nella formulazione, anzitutto perché la volontà è nel tempo e nello spazio, cioè appartiene alla rappresentazione, e poi perché della rappresentazione è un tipico prodotto derivato e fuorviante, un'illusione nell'illusione.

Insufficienza nel profondo e in superficie.

Ciò che trapassa dal contatto alla rappresentazione, nel manifestarsi dell'apparenza, costituisce il carattere della comprensione, appartenente alla rappresentazione. È tutto quello che del contatto viene effettivamente espresso dalla concatenazione rappresentativa. Per un verso infatti, se l'espressione è espressione, allora ciò che essa esprime deve pur contenere tutto questo. Tale aspetto della comprensione è già noto per quel che riguarda le espressioni seconde, ma dev'essere postulato altresì per le espressioni prime, dove è spesso legato alla convergenza delle serie.

D'altro canto alla natura dell'espressione inerisce un elemento di manchevolezza, di insufficienza, che si ripercuote nella spinta all'oggettivazione, ossia nel carattere, opposto al precedente, dell'estensione.

L'espressione guadagna in estensione ciò che le manca in adeguatezza. E la categoria della totalità fornisce un aspetto equilibratore, dove il difetto dell'espressione sembra trovare un compenso.

Questa insufficienza peraltro, mentre è insita nell'espressione, accenna 'anche' a un'insufficienza nel profondo. L'espressione è manchevole per natura, ma appunto perché la sua natura è di esprimere, essa esprime anche qualcosa che è in sé insufficiente. Nell'abisso dell'immediatezza c'è una resistenza, un ostacolo, una contrazione (parlando simbolicamente), e l'espressione porta con sé tutto questo. La mancanza che sta nel contatto è qualcosa di insuperabile: l'espressione ribadisce questa insufficienza proprio mentre il suo significato, nel manifestare quella resistenza, sarebbe di sfuggirle, di superarla. Essa perde l'immediatezza, ma inventa, integra ciò che manca al contatto: la totalità. Se nel profondo qualcosa potesse cambiare, i contatti si confonderebbero in una totalità inestesa, extrarappresentativa. Invece una totalità estensiva è raggiunta solo se si abbandona l'immediatezza dei contatti, ed è quasi una riparazione per quell'abbandono.

Il ricordo contrae la sfera del soggetto.

Dato e non concesso che nell'immediatezza vi sia qualcosa del soggetto, e anche se ogni discorso sul soggetto è mitico e sgusciante, diremo che nel ricordo si ha un restringimento della sfera del soggetto. Non tutto il soggetto che era presente nel

contatto viene conservato nel ricordo: qui il soggetto si scinde, e una parte, che era nel contatto, diventa oggetto del ricordo, mentre la parte rimanente è il soggetto ricordante. Di qui l'attenuazione della vivezza dell'immediato nel ricordo, poiché quello che là era soggetto è ora oggetto. Il processo si ripete ad ogni grado della rappresentazione e con l'ascesa verso l'astrazione l'ambito del soggetto va sempre più restringendosi. Man mano che l'oggetto si distingue, ciò avviene alle spese del soggetto: questo perde qualcosa, una sua parte diventa oggetto. Noi possiamo ricordare perché il soggetto è ancora simile, è l'elemento comune tra il contatto e il ricordo; chi ricorda è pressoché lo stesso che era nel contatto, ma ciò che viene ricordato non è il contatto come tale, bensì qualcosa di meno, perché ne rimane escluso appunto il soggetto ricordante. In sé comunque il soggetto non è nulla: come non è nulla il soggetto che impropriamente si suppone presente nel contatto, così non è nulla il soggetto ricordante, il cui contenuto è solo negativo, indica solo la differenza tra il contatto e l'oggetto del ricordo. Del pari il soggetto del ricordo in un ricordo più astratto diventerà in parte un oggetto.

Passaggio dall'immediato al mediato.

In quanto espressione significa anche lasciar cadere qualcosa dell'immediato, si dovrà dire che l'astrazione non comincia soltanto con le espressioni seconde, ma già caratterizza, in un significato più uni-

versale, anche le espressioni prime. E oggettivare è già un astrarre.

Allora la vita nel suo complesso è astrazione. Quello che crediamo vivo non è che un oggetto. In sé l'immediato è oppresso — quest'oppressione si esprime nel mondo.

Dove c'è rappresentazione, non c'è più l'immediato — quindi è un controsenso volersi rappresentare il passaggio dall'immediato al mediato. Dove comincia la coscienza, cessa l'immediato. Quindi il tempo, lo spazio, gli oggetti, il mondo, la storia sono fuori dell'immediato e pura astrazione.

Le passioni più ardenti dell'uomo sono pure astrazioni. Perché a noi queste cose astratte sembrano vive? sembrano le sole cose vive? Perché esse ricordano, esprimono direttamente ciò che sta sul fondo della vita, ma in sé è fuori del nostro ricordo e della nostra coscienza, non era né è né sarà, non è un oggetto.

Di conseguenza non c'è un termine di paragone concreto, rispetto a cui possa chiarirsi ad ognuno che questo mondo è un'apparenza, e in tutto e per tutto astrazione, rappresentazione, illusione di soggetti conoscenti che in sé non sono nulla. Si può cogliere piuttosto un trasferimento della radice nascosta dei contatti — una loro propagazione, ripercussione, un sogno della loro oppressione profonda — in questa vita illusoria, in cui le astrazioni conservano ancora qualcosa di non analizzabile, che riflette il fondo dell'immediato.

Per questo si crede che questo mondo non lasci nulla al di fuori, e non è possibile dimostrare il contrario, perché l'immediato non è rappresentabi-

le e perché la dimostrazione appartiene invece alla rappresentazione. Ma per chi è nell'immediato — e tutte le cose lo sono — non occorre dimostrare.

Il simbolo del contatto.

Il riflusso dell'espressione termina là dove il moto di flusso prende inizio, nel contatto metafisico. Seguendo il riflusso con memoria retrocedente, è possibile figurare un simbolo rappresentativo del contatto, dove la guida sia fornita più da una restaurazione artistica che dal cammino del *logos*.

Il mondo dell'apparenza viene scoperto allora come la ripercussione di un'inadeguatezza nel profondo, di uno sforzo ostacolato. La rappresentazione ha come genere la relazione: ma la relazione suprema ha come fulcro, come nascimento, qualcosa che trascende la rappresentazione. Dapprima si unificano gli attributi più vibranti, gli ultimi sedimenti della vita primordiale. Questa confusione è una *coincidentia oppositorum*: qui, parlando con Eraclito, sazietà e manchevolezza sono una cosa sola, e tutto ciò, nella sfera del *logos*, si riflette come categoria della contingenza.

Più in alto, al vertice del simbolo, sta il fulcro di ogni relazione. Un comando gratuito: l'arbitrio, la casualità, il giuoco — di una sferza, di un'autorità, di un vincolo, di una violenza, di una magistratura, di una sovranità, di un primo principio. Ogni dualità si raccoglie nel termine *archè*, dove 'il nascimento comanda'.

Il fanciullo allo specchio.

In vetta il simbolo prende il nome di Dioniso. In lui il simbolo accenna alla casualità e la restaurazione alla necessità. Dicono i testi orfici: « Efesto fece uno specchio per Dioniso, e il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, si gettò a creare la pluralità »; e ancora: « Dioniso, posta l'immagine nello specchio, a quella tenne dietro e così fu frantumato nel tutto ». Ma il simbolo è manifestato imperfettamente da queste testimonianze neoplatoniche. Lo specchio non soltanto è un'indicazione della natura illusoria del mondo, ma dalla nascita di questo esclude ogni idea di creazione, di volontà, di azione. Tutto è fermo: la vita e il fondo della vita sono un dio che si guarda allo specchio.

Ma Dioniso è un fanciullo. Ancora gli Orfici dicono: « nonostante sia giovane e fanciullo tra gli invitati » e « era fanciullo Iacco ». E passatempi di fanciullo sono i suoi attributi, la trottola, la palla, i dadi. Nell'insondabile c'è un giuoco di violenza, che è l'*archè*: in questa è un comando che è una sospensione. Ciò che è godimento di un impulso è anche sofferenza di un'oppressione: questa ambiguità, questa oscurità su di sé è intollerabile, la pena di questa coincidenza stabilisce il comando di chiarificazione, è lo specchio che divide gioia da dolore. Il fanciullo Dioniso accenna allo stato originario, che nella sua complessità meglio è designato dall'espressione eraclitea « reggimento di un fanciullo ».

Il comando giocondo, arbitrario, casuale si bifor-

ca nell'espressione attraverso le categorie del necessario e del contingente. Nell'*archè* dev'essere presente anche la sospensione, il librarsi, il lasciare indeciso, perché quella coincidenza non può mai essere superata. Quindi la legge suprema che traduce nella sfera delle espressioni seconde questa natura distaccata dell'*archè* dovrà essere un comando alternativo, poiché l'alternativa è l'unica forma in cui la dualità di giuoco e violenza può essere sottoposta a un comando. Nell'alternativa il giuoco continua appunto a sussistere nell'incertezza della decisione, e c'è anche il comando nella violenza di escludere altre possibilità. Fuori del *logos* giuoco e violenza sono inscindibilmente commisti, ed è proprio il radicale specchio di Dioniso che, riflettendo questo contenuto magmatico, lascia scorgere sulla sua superficie le immagini chiarificate dell'apparenza, rette dal dominio alternativo tra il necessario e il casuale.

Phanes il risplendente.

Di contro a Dioniso, ancora è una divinità orfica il simbolo dell'espressione: *Phanes* il manifestante, l'apparente, il rifulgente. Il mondo inteso come splendore di ciò che è nascosto.

A ciò si aggiunga il vocabolo magico *aión*, che corre nella tradizione greca dalle origini al tramonto. Dice Plotino: « L'*aión* è il dio che manifesta e rivela se stesso quale è, è l'essere in quanto privo di tremore », e quest'ultimo è un aggettivo parmenideo.

IL RIFLUSSO

... perciò saranno nomi, tutte le cose che i mortali hanno posto, convinti che non fossero celate: nascere e perire, essere e non essere, mutare il luogo e variare il fulgido colore.

PARMENIDE

ANALISI DELLA RAPPRESENTAZIONE

L'accadimento dell'astrazione.

Vista nel suo accadere, anche la ragione dell'uomo — il *logos* — è imputabile al giuoco, e assieme alla violenza. Questa, di fronte alla barriera dell'organismo, virando si stempera nella traccia della necessità. Vogliamo seguire questo filo della necessità, cui si addice una forma spoglia e severa; poi qualche attenzione verrà concessa anche all'accadimento.

La rappresentazione astratta.

Il mondo come espressione coincide con il mondo. come rappresentazione, o più precisamente: ogni rappresentazione è sostanzialmente un'espressione, e ogni espressione si accidentalizza in una rappre-

sentazione. Tuttavia nella sfera astratta, che in senso rigoroso è condizionata dal riflusso espressivo, l'accidentalizzazione rappresentativa si mette in evidenza, e una teoria dell'astrazione, cioè delle espressioni seconde, sarà tipicamente una teoria della rappresentazione, in quanto è solo in tale sfera che gli elementi rappresentativi sono suscettibili di una trattazione perspicua. Questo perché l'oggetto come tale si rivela all'origine dell'astrazione. Al contrario la prospettiva dell'espressione diventa il più valido strumento interpretativo — poiché l'espressione è appunto un'ipotesi metafisica — là dov'è il campo delle rappresentazioni primitive e dove è arduo afferrarsi con fermezza a un qualsiasi elemento chiarificatore, traendolo dalla rappresentazione in se stessa.

La forma del concreto non è primitiva.

Quando il filo che lega, mediante la memoria, una rappresentazione primaria a un'altra si confonde imbrogliandosi nel convergere e divergere delle serie espressive (e questa è la regola), allora quella rappresentazione non sarà più recuperabile nella sua primordialità. È questa l'evanescenza delle rappresentazioni primitive. Le quali però, in quanto espressioni, manifestano qualcosa, e il segnale di questa luce manifestante fa sì che possano essere riprese più tardi (ma il viluppo dei tempi offre un'inestricabile simultaneità) e oggettivate nei colori del mondo per opera delle rappresentazioni astratte, che su

quell'indistinto appoggio, su quel richiamo vibrante costruiscono — 'interpretando' le rappresentazioni primarie obliterate — il mondo che si chiama reale. Così il concreto prende la sua forma dall'astrazione.

Difatti un'espressione prima non si esaurisce in una sola rappresentazione, ma consiste piuttosto in una rappresentabilità, in uno schema di rappresentazioni, cosicché la data rappresentazione astratta che rievoca quell'espressione prima, appartiene alla sfera conoscitiva di un soggetto elaborato ed è collocata in un sistema della necessità, ordinerà e inquadrerà quella rappresentabilità indistinta, plurisoggettiva, ambigua nei suoi elementi di giuoco e di violenza, trasformandola in un oggetto inserito nel meccanismo della causalità e fondendo tutto ciò in quello che appare come una certa immagine concreta.

L'arte come espressione finale.

La sfera dell'arte conferma l'ipotesi del mondo come espressione, poiché l'arte stessa è un'espressione che si pone accanto a quella naturale. L'artista crea un oggetto, un quadro, le parole di una poesia eccetera: tali oggetti in sé sono espressioni, ma nel contesto della vita sono occasioni di rappresentazioni, di rievocazioni da parte degli spettatori e fruitori. Le espressioni naturali tuttavia si esprimono ulteriormente in una catena che segue la direzione del concreto, mentre le espressioni artistiche sono ele-

menti finali: esse hanno una continuazione solo fittizia nella sfera rappresentativa, trapassando nei fruitori per la suddetta rappresentabilità, in un cammino che non sfugge all'astrazione.

I due aspetti della rappresentazione astratta.

Analizzata nel suo contenuto elementare, una rappresentazione astratta può configurarsi come una fermezza, un arresto, oppure come una tensione, un intreccio. Nel primo caso ciò che isola la rappresentazione è la sua natura di specchio espressivo dell'immediato, e nel secondo ciò che in essa accenna a una connessione è lo slancio espressivo che l'attraversa. Nei due casi la rappresentazione offre un oggetto, ma non in eguale misura. O l'oggetto viene delimitato con nettezza, quando intervenga come un taglio la rievocazione di un qualcosa che all'origine era immediatezza, e allora si costituisce l'universale, cioè l'oggetto astratto in senso proprio, oppure la rievocazione è un filo che conduce indietro, un tessuto còlto nel suo irradiarsi, e allora all'oggetto si mescola ciò che andrebbe piuttosto attribuito al soggetto, sicché i due termini vi si ritrovano involuppati. Brevemente si parlerà così di una rappresentazione come oggetto e di una come nesso.

Preminenza del nesso.

La rappresentazione è una relazione la cui unità condiziona le parti, e già si è detto che in essa soggetto e oggetto non sono elementi primitivi. Ma nella rappresentazione il fulcro della relazione è alla base della sua unità, e quindi sovrasta i termini della relazione. Ora la rappresentazione come nesso si avvicina a questo fulcro, è un suo riflesso. E per ritornare ai simboli usati in precedenza, dove si contrapponeva la rappresentazione come arresto, come taglio, a quella come intreccio, come filo: senza il filo non si darebbe il taglio, ma non viceversa.

L'oggetto aggregato.

Prima dell'oggetto c'è dunque il nesso, e il nesso già interpreta astrattamente l'attimo (in sé l'espressione prima è un attimo, la cui conoscenza è obliata, e che solo in seguito recuperiamo trasformandolo in sensazione); all'origine della memoria l'attimo esprime l'immediato. Inversamente il passaggio dalle espressioni prime, in sé ipotetiche, all'apparire distinto dell'oggetto, nell'insorgere del riflusso, si manifesta anzitutto in una rappresentazione come nesso, la quale tuttavia viene tosto affiancata da altri nessi per la testimonianza della memoria lungo le altre serie espressive, cosicché l'estendersi dell'intreccio raggiunge infine una consistenza, un riconoscimento dell'unità attraverso la somiglianza.

Agglutinati assieme, i ricordi degli attimi si sal-

dano in un oggetto, che è già compiutamente un'espressione seconda (anche i ricordi lo erano, in quanto nessi, sebbene ancora attaccati agli attimi che riflettevano). L'oggetto aggregato è una conquista nuova dell'apparenza, si presenta come una integrazione, anzi addirittura come semplicità, con un risultato espressivo che non soltanto oblitera la mancanza di plasticità nel processo formativo, ma si estende retrospettivamente interpretando gli indistinti suoi componenti come preesistenza dell'oggetto. Per il fenomeno agglutinante dei ricordi, inoltre, l'oggetto integrato sovviene alla perdita di concretezza, nell'offuscarsi degli attimi attraverso la memoria: con questo congiungimento l'apparenza guadagna in estensione, si arricchisce di una nuova forma, dove molto è dimenticato, ma altro viene interpolato. Tale oggetto è già un universale, qualcosa di astratto — eppure è quello che si chiama comunemente una singola cosa del mondo, qualcosa di concreto, per esempio 'questo pezzo di legno' oppure 'Socrate'. Difatti è qui, in tale acquietamento, che interviene per la prima volta il linguaggio, con la denominazione della singolarità.

Di contro all'acquietamento non va però dimenticato l'aspetto della tensione: il condizionamento dell'oggetto sta nell'affiorare di rappresentazioni come nessi, le quali si rivelano collegate tra loro, cosicché si ha una congiunzione di nessi, dove la relazione modale, sceverandosi dall'ambiguità dell'intreccio fra espressioni prime, si delinea nel prevalere della necessità. L'unità dell'oggetto è condizionata dal predominio del necessario. È questa la forma embrionale del giudizio, le cui radici stanno nel-

la suddetta congiunzione. È qui infatti che il termine sorge dal nesso, ed è qui che compare per la prima volta, non soltanto il linguaggio, ma altresì l'essere, come si vedrà.

L'universale.

Va detto però che non è propriamente rigoroso considerare un oggetto integrato come un universale. Difatti l'attimo corrisponde pressappoco alla sfera dell'impressione sensoriale, la convergenza di attimi corrisponde alla sensazione, e l'oggetto aggregato rientra ancor sempre in un'esperienza sensoriale. In senso più stretto il dominio dell'astrazione, del *logos* si sviluppa invece a partire dall'oggetto integrato, quando si costituisce l'universale vero e proprio. Ed ecco l'inversione dello slancio espressivo: mentre l'oggetto aggregato è una costruzione, i cui elementi sono prossimi alla sfera concreta, l'universale è al contrario uno svuotamento, uno spogliarsi della contingenza degli attimi. Attraverso una serie di oggetti integrati si giunge all'universale — è il processo chiamato induzione — lasciando cadere ogni volta qualcosa (quando nell'oggetto aggregato ogni nesso concorreva a formare il tutto), sinché si riconosce un oggetto semplice, identicamente ripetuto in ogni termine della serie. Il carattere espansivo dell'espressione trova un appagamento in questa moltiplicazione dell'uguale, in questo guadagno di estensione nell'interiorità. Il segno distintivo del *logos*, d'altra parte, sta nella natura del nesso che

produce l'universale: qui la violenza del contatto metafisico è recuperata in quanto necessità, non soltanto prevalente come nella costituzione dell'oggetto integrato, ma assolutamente isolata, nella forma pura della causalità. L'universale è l'effetto di una serie di oggetti aggregati. A esso va riconosciuto un significato catartico, nel suo tendere a una riconquista dell'immediato (su ciò si tornerà più oltre). Per contro la considerazione dell'universale come di una classe, magari secondo la prospettiva di generi e specie, non tocca alla sua natura originaria, e appartiene piuttosto al *logos* elaborato, nel suo inquadramento deduttivo del mondo secondo gli schemi della quantità.

L'inganno della somiglianza.

La somiglianza è un'indicazione unificante nell'intreccio, ambiguo fra giuoco e violenza, che avvolge gli attimi. Il rendersi di questa fluida rete nell'oggetto oblitera la somiglianza primitiva: sorge un'unità, che viene interpolata retrospettivamente a rassodare l'evanescenza di ogni ricordo degli attimi. La somiglianza verrà così fraintesa come identità, quasi che l'oggetto integrato già esistesse in ogni sua condizione. E allora inversamente, con un'implicazione incrociata, la semplicità che appartiene all'attimo sarà trasferita al nesso e di qui all'oggetto aggregato. Così il simile diventa uguale, e il linguaggio porge l'ultimo aiuto. La falsificazione non lascia traccia, e il risultato è quello che chiamiamo 'il

mondo ', oppure ' la vita '. Analogamente si costituisce l'universale, dove i simili, privati di qualcosa, diventano uguali. Qui il *logos*, più attento, avverte però che l'identico è l'essenza di ciò che è simile.

L'oggetto composto.

L'universale esprime l'oggetto integrato, che ne è la causa, ed è espresso da un altro universale, che ne è l'effetto. In tal modo si snodano gli oggetti dell'astrazione, secondo serie convergenti e divergenti. Ma il mondo come espressione ha delle radici, la manifestazione delle quali si realizza attraverso una serie espressiva più che non in una singola rappresentazione. L'oggetto d'altra parte è il momento isolato, statico, in cui l'espressione gode del suo espandersi e si arresta contemplando. Sono gli aspetti della tensione e dell'acquietamento. È naturale che i due momenti trovino un'armonia, qui nella sfera astratta, mediante la plastica costituzione di un oggetto che racchiuda una serie espressiva. E mentre nell'oggetto aggregato i ricordi degli attimi erano inghiottiti di fronte a un risultato espressivo che acquistava una nuova dimensione, nella catena ascendente del *logos* accade che gli oggetti integrati e gli universali si uniscano come parti di un nuovo oggetto. È questo l'oggetto composto, formato non già all'interno mediante una congiunzione di nessi, un'aggregazione integrativa di elementi omogenei destinati a essere obliterati, e neppure con un la-

sciar cadere il dissimile, ma attraverso l'unione di oggetti semplici in una serie espressiva astratta, che pur persistendo come parti componenti si fondono in una nuova unità.

La ferma consistenza dell'oggetto composto risulta condizionata dalla tensione del vincolo causale entro una serie, ma ciò che fa superare ogni singola rappresentazione come nesso (nel rapporto di causalità), che accresce l'apparenza stringendo assieme i termini e trasformandoli plasticamente in oggetto composto, è la spinta all'indietro, mediante la serie, verso la profondità dell'immediato. Il persistere dei ricordi indiretti del contatto metafisico proclama come oggetto unificato ciò che già il *logos* ha di volta in volta prodotto attraverso il legame della necessità.

Il giudizio.

Il giudizio si definisce come espressione verbale (ossia espressione impropria) di un oggetto, semplice — sia oggetto integrato sia universale — o composto in forma binaria. Un'attenzione particolare va infatti rivolta agli oggetti binari (costituiti cioè da un oggetto integrato e un universale, oppure da due universali), che hanno una funzione molecolare nella struttura del *logos*. Qui il linguaggio, che all'inizio aveva fornito la denominazione dell'oggetto integrato, giunge al discorso elementare compiuto. Anche allora però il giudizio è l'espressione verbale di un solo oggetto, e bene dice Aristotele: « sono

molti quando non appartengono l'uno all'altro».

Entro il giudizio che esprime un oggetto binario la predicazione appare anzitutto come espressione verbale dell'universale-effetto, in quanto già prodotto da un certo vincolo di causalità; in secondo luogo, e in modo preminente, come espressione verbale dell'appartenenza dell'universale-effetto a un certo oggetto composto. Questo secondo aspetto indica la qualità nel giudizio. L'efficacia manifestante della predicazione — proprio perché essa è un'espressione impropria, ossia esprime un oggetto e non una espressione — non va al di là della rappresentazione dell'oggetto composto, e rimane invece un chiarimento verbale all'interno di tale rappresentazione, i cui elementi oggettivi sono già costituiti.

LA RETE DELLE CATEGORIE

La categoria.

Come l'umore bavoso di un ragno nascosto, una vischiosità trasudante dalle espressioni sorgive, ecco l'indistinta rappresentazione in quanto nesso, la quale si affina poi come categoria, acquietata nella parola, divenuta filo e tela che si avvolgono ovunque, sino ad appendersi al principio supremo del mondo come astrazione, al vertice contrapposto all'immediatezza.

Con categorie non intendiamo quindi i generi dei predicati, né le divisioni dell'essere, né le funzioni logiche dei giudizi, ma semplicemente le rappresentazioni come nessi, in quanto espresse nel linguaggio. Le categorie non esprimono gli universali, bensì il loro connettivo. L'infedeltà espressiva della parola, che risulta, di fronte a una rappresentazione come oggetto, dall'inadeguatezza a restituirne la corposità o la plasticità, si attenua invece di fronte

alla rappresentazione come nesso, dove è soltanto l'aggrovigliarsi dell'intreccio a venir semplificato.

Uno sguardo al magma sensoriale.

Quando un animale scansa nella sua corsa un albero, girandovi attorno, oppure fugge dinanzi a un altro animale o lo insegue, quando un infante tende opportunamente la mano per afferrare qualcosa, nella conoscenza di questi individui si manifestano già le rappresentazioni, espresse dalla causalità e dall'unità, prima che il linguaggio le costituisca come categorie. La rappresentazione in quanto nesso, che si esprime verbalmente nella categoria, è infatti già presente talora in un momento prelinguistico, come nel costituirsi dell'oggetto integrato.

Causalità.

La causalità esprime il nesso produttivo dell'oggetto astratto, ossia è la categoria esprimente la rappresentazione come nesso che interviene a formare tale oggetto. Secondo un'interpretazione metafisica, la causalità contribuisce a esprimere indirettamente la radice di violenza che sta nell'immediato: dal punto di vista della rappresentazione, la causalità è un aspetto del necessario, cioè esprime un nesso che fa parte della relazione di necessità, nella quale viene

sceverata entro la sfera astratta la violenza dell'immediato.

Se la somiglianza dei ricordi degli attimi si afferma come causa dell'oggetto integrato, se la somiglianza tra gli oggetti integrati è la causa dell'universale e se la somiglianza tra gli universali è la causa di altri universali, allora questo produrre, mediante un'estensione universale della somiglianza, è espresso dalla categoria della causalità, che lega in linea ascendente tutte le rappresentazioni astratte. D'altra parte l'unidirezionalità del nesso causale è un indizio di grande rilievo in favore dell'ipotesi del mondo come espressione. Il ricordare quello che 'era' attraverso quello che 'è' adesso (e giustificare la realtà dell' 'è' con la vivezza dell' 'era') significa pensare la rappresentazione attuale come effetto di quella passata. L'espressione che è presente nel ricordo postula come sua condizione — proprio perché la sua sostanza è di esprimere — un qualcosa che essa esprime e che appare come causa.

L'essere.

L'essere è la categoria che esprime la rappresentazione del nesso — come unione interna all'oggetto semplice o composto — in quanto riferito al contatto metafisico. Commentiamo la definizione. « Il nesso come unione interna all'oggetto »: qui non si tratta del nesso costitutivo dell'oggetto mediante ciò che si esprime nella causalità, bensì del nesso come unificazione raggiunta, come fermezza ed equilibrio

di un acquietamento. In questo senso la rappresentazione del nesso interno all'oggetto viene espressa dalla categoria dell'unità. L'essere esprime quello che è espresso dall'unità, e qualcosa in più, il richiamo al contatto. Perciò Platone scambiò (forse sofisticamente) il 'ciò che è' parmenideo con 'l'uno', e in modo più corretto Aristotele proclamò la massima affinità tra l'uno e l'essere. « Unione interna all'oggetto semplice o composto »: difatti il significato di 'è' risulta identico sia in 'Socrate è' sia in 'la diagonale è incommensurabile'. In altre parole, la distinzione tra essere esistenziale ed essere copulativo è vuota di significato: per un verso l'oggetto integrato fa già parte dell'astrazione e quindi il suo esistere è appunto il suo essere (né altrove sarà mai qualcosa di diverso), e per l'altro la funzione 'copulativa' dell'essere non ha alcuna base se non un fraintendimento di parole aristoteliche. Nell'oggetto composto l' 'è' non congiunge ciò che è staccato, non ha alcun senso dinamico, non è unificante, ma esprime un'unione già conseguita, che ha le radici nell'immediato.

Il di più che l'essere esprime, rispetto all'unità, è il riferimento diretto e intuitivo (quello che i Greci designavano con il termine *nus*) alla natura del corrispondente contatto metafisico, che viene richiamato dall'unione entro l'oggetto, colta subitaneamente (e così ravvivata) come riproduzione di un'unione metafisica, di quell'inscindibile contatto che simboleggiamo con l'equilibrio di un impulso ostacolato. Tutto questo dunque viene significato dall' 'è' che compare entro il giudizio 'A è' oppure 'A è B' (infatti il giudizio è l'espressione verbale

dell'oggetto semplice o binario). Qui l'essere illumina inoltre la consistenza della predicazione, cioè la qualità nel giudizio, mentre indebitamente, anche se tradizionalmente, viene interpretato come indicazione della causalità nel giudizio, del costituirsi dell'oggetto. Difatti il nesso che si esprime nella causalità è ciò che produce l'oggetto. Non c'è nessun oggetto che preceda, nel caso primitivo dell'oggetto aggregato, dov'è soltanto il nesso che va prevalendo come necessario a costituire l'oggetto. Per contro l'oggetto, semplice o composto, è causa dell'essere, ossia l'essere esprime qualcosa dell'oggetto, precisamente il nesso fuso in questo come componente oggettivo. Questo nesso manifesta un'antecedente unione.

Si può ora spiegare con maggior precisione l'intuitività e la vivezza collegate all'essere. La categoria esprime un nesso, non un oggetto, e quando tale nesso venga incluso in un oggetto, può interpretarsi al massimo in quanto espressione — come di un componente oggettivo — di quello che si commisura alla parte del soggetto presente per ipotesi nel contatto metafisico, e precisamente alla differenza tra questo soggetto e il soggetto che attraverso un successivo restringimento è ancora presente nella rappresentazione del dato oggetto semplice o composto. Il giudizio esprime un solo oggetto: in questo l' 'è' risulta fuso con il resto, è la parte dell'oggetto rivolta all'indietro, cosicché l'essere esprime quella parte del soggetto presente nel contatto che è divenuta oggetto entro l'oggetto complessivo, semplice o binario, espresso dal giudizio. Allora 'questo è' risulta l'espressione verbale della rappresentazione di 'questo' (e neppure di tutta, perché ne rimane

fuori la parte residua del soggetto), significando inoltre che il fondamento di tale rappresentazione risiede in un contatto. E così ' diagonale è incommensurabile ' esprime la rappresentazione di ' diagonale-incommensurabile '. Di qui l'intuitività istantanea che appartiene al nesso significato dall'essere: la parte di soggetto che l'essere esprime è infatti già contenuta nell'immediatezza, ed è proprio questa parte a venir richiamata direttamente.

Dell'oggetto, semplice o composto, l'essere manifesta inoltre la vivezza, e ciò sempre perché è testimonianza dell'immediato, del punto da cui si parte, oltre che della persistenza dei ricordi del contatto. Ma la ragione più precisa di tale vivezza sta in questo: l'essere esprime un nesso che, con un richiamo all'immediatezza, riporta sull'oggetto — costituito dallo sceverarsi della violenza attraverso il vincolo della necessità — altresì l'elemento primordiale del giuoco, che era presente nel contatto e appare ora come una sfumatura di imprevisto e di casualità.

Tracotanza della parola.

Dopo Aristotele non ci si è preoccupati a sufficienza in filosofia di indagare che cosa vogliamo esprimere, quando diciamo ' essere '; piuttosto si è partiti dalla parola ' essere ' e le si sono dati di volta in volta i più svariati contenuti e significati. In tal modo il linguaggio diventò creatore di filosofia, mentre la sua natura è soltanto quella di un tramite propul-

sivo che deve conservare, purificare, ordinare e anodare, ma non sarà mai un'*archè*. La fantasia prelinguistica è la matrice della filosofia.

Non essere.

Il non essere è la categoria che esprime la rappresentazione del nesso — come unione interna all'oggetto semplice o composto — in quanto mancante di un riferimento al contatto metafisico. La distinzione tra essere e non essere si riconduce quindi a quella tra un possesso (*hexis*) e una privazione. Nulla di strano in questo, purché si intenda possesso e privazione in rapporto non già a un soggetto sostanziale, bensì soltanto a un soggetto relativo e comprimibile. Si è detto infatti che l' 'è' esprime il nesso corrispondente a una parte del soggetto, cioè alla differenza tra il soggetto presente nel contatto e quello rimanente nella rappresentazione del dato oggetto. Esprimendo qualcosa che 'apparteneva' al soggetto, bene si può dunque dire che l' 'è' esprima un possesso. Ed è proprio quella parte di soggetto, su cui si fonda il richiamo all'immediatezza, che il non essere dichiara mancante, o comunque non identificabile, nella rappresentazione del dato oggetto. In altre parole, l'unione dell'oggetto non vi è colta come riproduzione di un'anteriore unità nell'immediato: manca quest'istantanea verifica.

Poiché qui non viene preso in considerazione l'errore, in quanto connesso alle rappresentazioni individuali (cui si darà il nome di *logos* spurio), rimane

da spiegare perché il nesso che si esprime nella categoria del non essere affiori nelle serie di rappresentazioni astratte. Se ogni espressione esprime quella che la precede nella serie, giù sino al contatto, allora in ogni rappresentazione di un oggetto costituito dal legame della necessità dovrebbe trovarsi un richiamo all'immediatezza, ossia nell'espressione verbale di tale oggetto dovrebbe venir incluso l' 'è'. Questo punto di vista tuttavia dimentica uno dei due caratteri essenziali dell'espressione: l'aspetto dell'insufficienza, dello scadimento. Se l'espressione è inadeguata rispetto all'immediatezza, quasi una sua degradazione, non c'è da stupirsi che la rappresentazione di un oggetto semplice o composto non riconosca in esso l'espressione di una lontana immediatezza. Questa mancanza di riconoscimento si esprime appunto nel non essere. Già si è parlato della categoria di totalità come di un elemento riparatore, che mediante il carattere contrapposto dell'estensione fornisce un equilibrio, un compenso alla suddetta insufficienza dell'espressione. L'antitesi tra essere e non essere esemplifica questa funzione equilibratrice: congiunti, essere e non essere costituiscono una totalità, un compenso estensivo appunto all'insufficienza espressiva denunciata dal non essere e inerente anche all'essere, nell'identificazione dell' 'è' con l' 'era' (mentre l' 'è', in quanto espressione, non può richiamare 'proprio ciò che era' l'immediatezza), un equilibrio allo scadimento espressivo delle due categorie prese singolarmente.

Vero e falso.

Il vero, la verità, è la categoria che esprime il possesso di un riferimento al contatto metafisico; il falso è la categoria che esprime la mancanza di un riferimento al contatto metafisico. Quindi se l'essere, in quanto esprime il nesso interno all'oggetto, è unità, e in quanto esprime un riferimento all'immediato, è verità, dovrà dirsi il genere che racchiude come sue specie unità e verità? Ma l'essere precede, condiziona unità e verità; sarà dunque meglio chiamare queste le categorie che esprimono i due aspetti della categoria fondamentale dell'essere, estendendosi dalle radici dell'espressione sino al vertice dell'astrazione.

Per esprimere verbalmente un oggetto binario, cioè per formulare un giudizio, secondo la categoria del vero, si dirà: ' (A-B) è ', dove l' ' è ' significa soltanto il possesso di un riferimento all'immediato, senza designare l'unione dell'oggetto. Analogamente, per formulare un giudizio secondo la categoria del falso, si dirà: ' (A-B) non è ', dove il ' non è ' esprime soltanto la mancanza di un riferimento all'immediato. Il problema che ora si pone è questo: per esprimere verbalmente un oggetto binario secondo la categoria del non essere, quale sarà la formulazione? O meglio, come si giustifica la formulazione canonica ' A non è B '? Si è detto, per la formulazione dei giudizi ' A è ' e ' A è B ' secondo la categoria dell'essere, che qui l' ' è ' — cui tocca esprimere quello che è detto sia dall'unità sia dalla verità — dev'essere incluso nell'oggetto, cosicché esprimerà quella parte del soggetto presente nel contat-

to che è divenuta oggetto entro l'oggetto complessivo, semplice o binario, espresso dal giudizio. Nessuna difficoltà c'è allora a tradurre la formula analitica ' (A unito a B) è vero ' — non rigorosa, ma illuminante — nella formula canonica ' A è B '. Secondo la prospettiva del non essere, il caso dell'oggetto semplice è lineare. La formulazione ' A non è ' risulta difatti chiara: l'unità di A, che è inscindibile, manca di un riferimento all'immediato. Meno ovvio è invece il passaggio dalla formula analitica ' (A unito a B) è falso ' alla formula canonica ' A non è B '. Quest'ultima infatti è soltanto una semplificazione, o se si vuole un corollario, della prima. In realtà l'oggetto composto, anche se unito, risulterà divisibile, e dire che tale oggetto manca di un riferimento all'immediato porta come conseguenza la separazione tra le parti componenti (rimanendo in sospeso se ciascuno degli oggetti semplici componenti possa invece richiamare il contatto). Ciò vale per l'oggetto composto binario, quindi per il giudizio; nel caso dell'oggetto composto da più di due termini resta da stabilire — poiché una sola separazione è indicata dal non essere — dove la separazione debba inserirsi.

L'oggetto composto binario viene così presentato verbalmente come un'unione o come una separazione, e corrispondentemente la forma canonica del giudizio sarà un'affermazione o una negazione. In ogni caso anche la negazione esprimerà un oggetto composto, poiché il suo argomento rappresentativo, che condiziona la sua forma verbale, è un'unione.

Meccanismo della causalità.

L'oggetto integrato prende origine dalle espressioni prime; a queste si è dato il nome di attimi. Gli attimi cui si può fare riferimento appartengono a una convergenza organica, sono i termini finali di altrettante serie espressive, in quanto raccolti in un unico fuoco. Gli attimi più vicini ai contatti metafisici sfuggono invece a ogni considerazione distinta. Nell'organismo il soggetto è unico, mentre l'oggetto è costituito da tante parti quanti sono gli attimi convergenti. Questa è un'ipotesi semplificativa, come lo è ogni discorso riguardante il soggetto. Determinare come i soggetti che si suppongono presenti nei contatti vadano restringendosi nelle serie espressive sino a identificarsi nel fuoco conclusivo dell'organismo è impossibile: prima delle convergenze maggiori, quelle organiche, manca qualsiasi punto di riferimento stabile, le espressioni prime sono frammentarie ed evanescenti, in esse l'oggetto non si è ancora delineato in modo afferrabile. Tuttavia l'ipotesi generale è richiesta dalla natura rappresentativa del mondo; in tale ipotesi rientra anche il configurare la possibilità di una comunicazione orizzontale tra le espressioni, oltre al nesso verticale che appartiene direttamente alla loro natura, e ciò si può fare solo supponendo convergenze via via più ampie delle serie espressive. In termini di soggetto e oggetto, e poiché si presume che ogni soggetto vada restringendosi lungo una serie, il punto finale di una vasta convergenza dovrà formularsi come una rappresentazione organica, dove il soggetto è quello della rappresentazione dell'attimo fi-

nale di ogni serie, ma si suppone uno solo e comune a ciascuno di questi attimi, cosicché attraverso tale identità tutte le rappresentazioni finali diventano una sola, mentre l'oggetto viene corrispondentemente unificato e raccoglie in un complesso organico gli oggetti — distinti gli uni dagli altri — degli attimi finali.

Nella rappresentazione di un organismo la funzione oggettivante del nesso della necessità assume forme estremamente complesse. Il punto cruciale dell'intrico sta nella formazione dell'oggetto aggregato: qui il nesso causale va delineandosi e affermandosi in un momento prelinguistico e di conseguenza non si può ancora introdurre in modo pertinente la categoria della causalità. Il linguaggio interviene con la designazione della singolarità, quando l'oggetto aggregato si è già costituito; e allora interviene anche l' 'è'. Il vincolo causale nella sua purezza produce invece l'universale e la categoria della causalità esprime propriamente tale vincolo. Conviene quindi attribuire la formazione dell'oggetto aggregato a un nesso precategoriale, che chiamiamo sbrigativamente causalità primitiva. Questa causalità si inverte, non appena l'oggetto aggregato si è costituito, e si rivolge in direzione dei nessi componenti, ossia dei ricordi degli attimi. Già si è accennato a un'estensione retrospettiva, che interpreta i ricordi indistinti come preesistenza dell'oggetto. Più precisamente, la causalità primitiva congiunge i ricordi agglutinandoli lungo una serie produttiva, ma ciò che dà all'oggetto così aggregato la sua plasticità, ne fa un oggetto integrato e semplice, è il suddetto meccanismo di inversione, che tosto

comprime all'indietro i termini congiunti, nella direzione della concretezza. Non è che questa inversione sia produttiva di un nuovo oggetto, ma ripercuote, completa la funzione oggettivante della causalità primitiva: sorge l'apparenza, quando entro un organismo persistano o si ripresentino i ricordi degli attimi da cui si era formato l'oggetto aggregato, che tali ricordi risultino l'effetto di quell'oggetto. Al ripresentarsi di ogni ricordo si ripresenta anche l'oggetto aggregato, e la sua plasticità, l'impossibilità di riconoscere in esso gli elementi da cui deriva, lo fanno apparire come una causa esterna. Per esempio l'oggetto aggregato 'Socrate', che è stato costituito attraverso una serie di impressioni sensoriali, viene rappresentato in seguito, al risorgere di una di queste, come oggetto esterno che di tale impressione è la causa. E allora questa nuova rappresentazione elementare — persistere o ripresentarsi o ricordarsi del ricordo di un attimo — acquista una struttura più complessa: l'oggetto integrato, che appare come causa esterna, sostituisce il nesso, cioè il primitivo oggetto indistinto; ma il soggetto dell'anteriore ricordo non è più presente nella stessa misura, una sua parte è divenuta oggetto nel nuovo ricordo, e la funzione oggettivante della causalità invertita fornisce a questa parte una qualche consistenza, come una certa localizzazione dell'impressione sensoriale. D'altra parte, se il meccanismo dell'inversione è solo debolmente produttivo di oggetti e in modo quasi inapprezzabile nella singola relazione, il fenomeno diventa tuttavia rilevante entro il quadro complessivo di un organismo (e qui intendiamo un organismo umano). Difatti il riflusso

che prende origine dal fuoco di un organismo dev'essere divergente, e le serie di espressioni seconde si irradiano così in ogni direzione costituendo anzitutto oggetti aggregati. Onde il meccanismo di inversione nella causalità primitiva tende con debole efficacia oggettivante verso un unico punto, ritornando e convergendo verso il fuoco del precedente irradamento, cosicché tutte le parti del soggetto della rappresentazione organica che sono divenute oggetto nel persistere o nel ripresentarsi dei ricordi degli attimi si unificheranno in una sola e simultanea rappresentazione, che offrirà come oggetto complessivo una parte del soggetto dell'organismo. Tale oggetto è l'organismo-uomo come corpo, in quanto rappresentato dal soggetto del medesimo organismo e formato dal riprendersi di tutte le suddette trasformazioni oggettive (nel ripresentarsi e nel ricordo delle impressioni sensoriali) attraverso le rappresentazioni via via più vaste degli organi di senso eccetera. Questa rappresentazione del corpo è tuttavia teorica, in quanto lo coglie come totalità e simultaneità, prescindendo dal suo manifestarsi concreto nel tempo e nello spazio. Gli attimi che costituiscono un organismo si manifestano e si esprimono nella loro totalità orizzontale e verticale, come un vizzo di perle lungo il filo unidirezionale del tempo, anche se inestricabile è l'imbroglio di questa collana: tale è la vita dell'organismo, attraverso il suo corpo e i suoi oggetti sensibili.

Si configurano così, in uno schema elementare, le condizioni per un mondo fatto di cose fisiche ed esseri viventi. In questo mondo la causalità primitiva viene trasformata in causalità illusoria. Il nesso del

divenire — la *ratio fiendi* — quando non sia un'oggettivazione più o meno mediata del nesso autentico dell'espressione (il quale è una *ratio essendi*), risulta da un'interpretazione arbitraria della successione temporale di cose sensibili, secondo la prospettiva del soggetto di un organismo; il nesso della volontà nell'azione — *ratio volendi* — consiste nel considerare la suddetta rappresentazione del corpo come causa di mutamenti negli oggetti sensibili (quindi include anche il caso precedente).

Lo stesso meccanismo di inversione della causalità si ritrova nell'ambito degli universali e degli oggetti composti. Qui tuttavia le cose sono più limpide: l'inversione del nesso di causalità è il nesso tra ragione e conseguenza (*ratio cognoscendi*). È appunto questo nesso a fornire la spinta all'indietro — attraverso la serie astratta — che unifica nell'oggetto composto i termini annodati mediante la tensione causale. Tale inversione si trasmette dagli oggetti composti agli universali e da questi agli oggetti integrati: in tal modo si trasferiscono nella sfera sensoriale — ordinandola secondo la struttura degli oggetti composti, ossia seguendo la via deduttiva — gli effetti degli universali. Quando l'essere di un oggetto astratto è riportato così nella sfera concreta, si ottiene la pseudo-categoria dell'esistenza.

Tempo e spazio.

Il tempo è la rappresentazione del nesso della causalità primitiva; lo spazio è la rappresentazione del

nesso della causalità primitiva invertita. Sia il tempo che lo spazio sono dunque aspetti della rappresentazione come nesso che interviene a formare l'oggetto astratto (nesso che si esprime nella categoria della causalità), e più precisamente l'aspetto primitivo di tale nesso — e la sua inversione — nel produrre l'oggetto integrato. Ma la causalità si riconduce alla necessità, e del resto già nella teologia orfica al drago Chronos, privo di vecchiaia, si accompagna Ananke.

Al di là della suddetta definizione circoscritta, tuttavia, le rappresentazioni del tempo e dello spazio si sfrangiano nella direzione della concretezza e dell'astrazione. All'origine, dove i ricordi degli atti si intrecciano, l'ambigua commistione di giuoco e violenza accenna a sceverarsi in casualità e necessità, senza che si avverta ancora una preminenza della seconda: comunque già qui il nesso espressivo, anche se indistintamente arruffato, pure si snoda, e la sua rappresentazione è il tempo primordiale, che si può chiamare magico. In corrispondenza anche questo primo, faticoso fluire subisce come un contraccolpo, una compressione all'indietro. Si ripresenta quella polarità già indicata altrove: alla tensione del tempo primordiale si accompagna l'arresto dello spazio primordiale, quasi una forma dove si rispecchia l'immediato, e dove in un rimbalzo dell'intreccio espressivo si svela l'ostacolo, la resistenza in profondità che apparteneva al contatto metafisico.

In direzione opposta tempo e spazio sopravvivono in forma schematica: dove il nesso causale opera senza mescolanze, manifesta incontrastato la sua na-

tura, solo impropriamente si può parlare di tempo e spazio. Nello schema della successione logica, con cui si producono le catene degli universali, c'è un tempo astratto; così è in uno spazio astratto — l'edificio della scienza — che i giudizi si dicono congiungersi. Non si tratta però di una sopravvivenza insignificante, di una pallida analogia. Nella sfera delle categorie e del linguaggio si stabilisce una comunicazione, un livellamento fra le catene causali, cosicché il tempo astratto, trasferito mediante il nesso discendente della deduzione entro la sfera sorgiva delle espressioni seconde, ossia tra i ricordi degli attimi — che vengono svuotati in tal modo del loro primitivo elemento di giuoco — diventa poi il tempo matematico (e similmente si dica per lo spazio astratto), quasi una misura del divenire unificato, cioè uno schema della successione come sostegno per l'applicazione della categoria della causalità a un complesso di oggetti sensibili.

Categorie della quantità.

Via via che il tessuto del *logos* va ampliandosi, assieme alla comunicazione e dominazione del linguaggio, e si afferma il carattere estensivo dell'espressione, corrispondentemente gli oggetti astratti vengono sempre più considerati attraverso le categorie della quantità. Queste esprimono i nessi interni agli oggetti, prescindendo dal vincolo causale che li ha costituiti e dal loro riferimento all'immediatezza. Già si è accennato alla categoria dell'unità,

che esprime la rappresentazione del nesso interno all'oggetto, in quanto tale nesso sia inteso come risultato espressivo. Ma la considerazione del contenuto di un oggetto, nella sua estensione, è più complessa: di nuovo il caso illuminante è quello primitivo dell'oggetto aggregato. Entro di esso viene rappresentata non soltanto l'unità, ma prima di questa, e sia pure confusamente, anche la sua aggregazione: non in quanto tensione della causalità primitiva, ma come simultaneità dei componenti, cosicché chiameremo categoria della molteplicità, o meglio dell'indistinto, quella che esprime la rappresentazione del nesso, interno all'oggetto, inteso come presenza dei suoi componenti. L'unità dell'oggetto integrato offusca poi questa memoria dell'aggregazione: gli ingredienti elementari (che pure all'origine, come ricordi di attimi, erano prossimi all'indiviso, tanto da ingenerare l'apparenza della semplicità nell'oggetto integrato) risultano ora, nell'appiattimento della considerazione quantitativa, indistinti, indeterminati, inafferrabili nella loro particolarità; anzi, per la loro inconsistenza espressiva, sembrano rinviare ancora più indietro — senza limiti alla divisione e senza nodi — a uno sfondo anche più indistinto, agli attimi stessi.

Un arricchimento categoriale si ha col passaggio dall'oggetto integrato all'universale, dove in luogo dell'uno attraverso il molteplice si trova l'eguale attraverso il differente. Con il meccanismo dell'inversione le categorie della quantità scendono attraverso la via deduttiva a interpretare astrattamente ed estensivamente la sfera delle espressioni prime. Mediante un'interpolazione gli oggetti integrati si

accompagnano al ripresentarsi delle impressioni sensoriali, e di conseguenza il molteplice viene chiarito: invece di un'aggregazione indistinta, si rappresenterà allora una pluralità numerabile. Interviene il numero, con quanto ne segue. D'altra parte, non per questo la categoria dell'indistinto risulta eliminata; il suo contenuto diventa però più astratto, nella memoria dell'aggregazione estesa a molti oggetti, e vi contribuisce anche il linguaggio, mediante cui la simultaneità dei componenti di un oggetto aggregato è considerata sempre più in generale. Sorge così la categoria dell'infinito, che esprime la rappresentazione del nesso interno a un oggetto, dove i componenti non sono più afferrabili neppure confusamente, ossia la rappresentazione di un contenuto indifferenziato e omogeneo. Quando questa categoria viene trasferita alla sfera concreta, risulta connessa al tempo astratto: la cosa è naturale, poiché l'indistinto esprimeva come simultaneità proprio quel contenuto che la causalità primitiva, cioè il tempo, aveva costituito. Ma se nell'infinito i primitivi ingredienti dell'indistinto risultano totalmente inavvertiti, in che cosa consisterà il nesso interno che esso rappresenta? Se si analizza ulteriormente la formazione dell'oggetto aggregato, si può trovare un appoggio intuitivo a quel nesso interno all'oggetto, che l'indistinto appunto esprime. In tutti i ricordi degli attimi, ossia in tutti i componenti dell'oggetto, c'è qualcosa di comune, un nucleo attorno a cui si coagula la rappresentazione aggregata, mentre poi in ciascun componente c'è qualcosa di proprio che concorre gradualmente a completare la rappresentazione aggregata. Ora, nel pas-

saggio dall'indistinto all'infinito l'appoggio concreto (cioè quel nucleo) alla rappresentazione del contenuto viene meno col venir meno di ogni distinzione tra le parti, ma il presupposto stesso di un sostegno interno, anche se divenuto più astratto, è conservato. Il nucleo di una simultaneità spoglia di ogni differenziazione, ma pur sempre interna a un oggetto, formante un contenuto: la rappresentazione di questo appoggio è la continuità. Con ciò si dice però soltanto che tale nucleo consiste nell'inafferrabilità stessa del contenuto in ogni suo punto; in sé il contenuto non è nulla se non quest'unica e costante determinazione negativa entro un oggetto. In altre parole, se vogliamo afferrare una parte di questo oggetto, vedremo che essa è fatta di altre parti, e ciascuna di queste di altre ancora. La continuità significa dunque divisibilità, che si dice appunto 'all'infinito'. Si presenta allora un'antinomia nel *logos*, quando si scenda a interpretare la sfera concreta mediante le rappresentazioni del numero e dell'infinito, antinomia che si deve risolvere a favore dell'interpretazione mediante l'infinito, per il fatto che più dell'altra questa è congiunta in modo lineare con l'immediatezza. Si giunge infatti all'infinito attraverso la causalità primitiva (la fase sorgiva delle espressioni seconde) e l'indistinto, per una via diretta e ascendente. Per giungere al numero si passa invece per l'inversione della spazialità, oltre che per le rappresentazioni dell'unità, dell'uguaglianza, della diversità, della pluralità, ossia si presuppone quel contraccolpo oggettivante che, trasferito nella sfera delle impressioni sensoriali, conduce a risultati onde l'immediatezza non si può recupe-

rare, e quindi apertamente illusori. Matematica, meccanica e fisica hanno invece voluto conciliare questa antinomia, senza riuscirvi. Il loro assunto è difatti un'interpretazione complessiva, coerente e costruttiva delle impressioni sensoriali — già trasformate da tempo, spazio e causalità in oggetti fisici — secondo le categorie della quantità.

La categoria della totalità, la cui base concreta è fornita dal rapporto di identificazione tra oggetto aggregato e integrato, dove con l'unità sono date anche le parti che l'hanno costituita, esprime dunque la rappresentazione come nesso interno all'oggetto, in quanto risultato di una comprensione, e trova nell'estendersi degli oggetti astratti la sua applicazione più rilevante, come totalità del rappresentabile (nesso od oggetto). Qui l'insufficienza dell'espressione viene compensata estensivamente; è la categoria della totalità che nella via deduttiva determina la condizione entro cui qualcosa è sussunto al principio. La totalità del rappresentabile è allora ristabilita orizzontalmente, in occasione di ogni nesso od oggetto: i due aspetti complementari di un'esauzione vengono congiunti in una sola rappresentazione. La forma verbale dell'esclusione — il ' non ' — caratterizza l'intervento della categoria della totalità.

Necessario e contingente.

La modalità esprime la rappresentazione come nesso, a prescindere dall'oggetto. La modalità ha due

specie, e due sole: la categoria del necessario e quella del contingente. La prima definizione di queste è dunque negativa: il necessario è il non contingente; il contingente è il non necessario.

La seconda definizione di necessario e contingente sarà metafisica: il necessario è la categoria esprimente la rappresentazione come nesso, in quanto manifesta nel *logos* la natura di violenza delle espressioni prime; il contingente è la categoria esprimente la rappresentazione come nesso, in quanto manifesta la natura di giuoco delle espressioni prime. Giuoco e violenza richiamano quello che è confusamente testimoniato dalle espressioni prime — in quanto prossime all'immediato — e quindi alludono, solo simbolicamente, alla natura stessa del contatto metafisico. Una terza definizione potrà tenersi più rigidamente entro i limiti dell'espressione. Essa suonerà: il necessario è la categoria che esprime la rappresentazione come nesso, in quanto indicazione del carattere oggettivante, consolidante, estensivo dell'espressione; il contingente è la categoria che esprime la rappresentazione come nesso, in quanto indicazione del carattere insufficiente, precario, manchevole dell'espressione.

Un'altra definizione dei due nessi modali può trarsi dal comportamento degli oggetti cui vengono riferiti, ma di ciò più tardi. Infine una loro definizione congiunta, in senso tecnico, è data dalla relazione con cui si formula il principio, dove culmina il riflusso: nei due nessi modali si chiarisce appunto l'argomento del principio, che implicitamente già li contiene. Le categorie della modalità risultano così il sostegno dell'intera apparenza; il loro

dominio si estende dalle radici nascoste dell'immediatezza al cuore del principio supremo dell'astrazione. Esse testimoniano la presenza, in ogni espressione, di qualcosa che non appartiene a essa come oggetto, ma rinvia a una profondità anteriore, alle nostre spalle: da un lato è l'insufficienza, la povertà, lo scadimento, l'incompiutezza di ogni configurazione, la confusione, la casualità, la sospensione, l'instabilità, la fragilità, il rovesciamento nel diverso; d'altro lato è l'energia espansiva, la violenza dell'opposizione, la costrizione e la durezza del fondo della vita, la solidità e la rotondità del costruire, il vigore oscuro e inarrestabile nell'esprimersi, l'accrescimento e il guadagno in estensione, la forza propulsiva verso forme nuove.

Preminenza della modalità.

Se la formazione di oggetti astratti è condizionata dalla modalità, mentre le categorie della qualità (essere e non essere) riguardano la struttura di un oggetto già costituito e quelle della quantità esprimono nessi interni agli oggetti, allora è chiaro che alla modalità occorre concedere una preminenza sulla qualità e la quantità. Per esempio, il fatto che nell'oggetto composto binario i due termini del giudizio siano uniti oppure separati è qualcosa di posteriore, di condizionato (rispetto al flusso naturale dell'espressione), che presuppone un nesso modale costitutivo dei termini stessi. Non si può parlare di unione o separazione se i termini non sono già posti,

né si può ragionevolmente sostenere che sia l'unione o la separazione a costituire essa stessa i termini del giudizio.

E neppure si può dimostrare nulla in contrario. Se si volesse dimostrare che una relazione modale — in generale — non è preminente rispetto a una relazione qualitativa, oppure quantitativa, in generale, ciò potrebbe avvenire solo mediante una relazione necessaria. Dimostrare infatti significa stabilire come necessaria la relazione tra certe premesse e una conclusione: in tal caso la conclusione che una relazione modale, in generale, non è preminente sarebbe subordinata alla necessità della suddetta relazione. Ma una relazione necessaria è una relazione modale: quindi, che una relazione modale in generale non sia preminente sarebbe dimostrato mediante la preminenza di una certa relazione modale, il che è assurdo.

Chiarimento terminologico.

Ammesso che nell'analisi di una qualsiasi relazione si possa distinguere un fulcro o nesso che la tiene assieme, e inoltre i due termini, o corni, o aspetti, in posizione reciproca di antitesi più o meno sfumata, si dovrà precisare l'uso terminologico riguardante una relazione, a seconda del rapporto e dell'accentuazione dei suddetti elementi. Chiameremo così 'oggetto' il termine o i termini designati dall'essere; nel caso di un giudizio, 'oggetto' indica i due termini prescindendo dal nesso modale. 'Nes-

so ' per contro indica il fulcro a prescindere dai termini; in maniera precisa ciò è espresso soltanto dalle categorie della modalità (dove a proposito del necessario il significato è piuttosto di ' nodo, vincolo stretto ', e a proposito del contingente è di ' intreccio, incontro '), mentre per le categorie della qualità e quantità il ' nesso ' è isolabile in una rappresentazione, ma è pur sempre condizionato dall'oggetto. In un giudizio si parlerà di ' unione ' o ' separazione ' per designare la struttura dell'oggetto, prescindendo dal nesso costitutivo. Per contro chiameremo ' congiunzione ' (sinapsi, connessione) l'insieme formato dai termini e dal nesso modale, in una relazione fra due termini; oppure il nesso tra due nessi o oggetti, nel caso di una relazione tra due relazioni (attraverso una ' congiunzione ' quindi si possono designare le condizioni modali-qualitative per la formazione di un unico oggetto); nei casi suddetti si parlerà di disgiunzione esclusiva, o ' alternativa ', quando il nesso è di impossibilità. Caso di eccezione è l'alternativa come puro nesso, di significato modale e privo di termini: tosto si vedrà che questa è la forma suprema di relazione.

Relazione.

Se l'universale si forma con un lasciar cadere, e se ogni universale è causa di altri universali, viene il momento in cui tutto è lasciato cadere, eccetto l'estrema condizione ed essenza della rappresentazione, ossia la relazione. Nell'estendersi dell'astrazione

e nel livellamento del linguaggio si ha una convergenza categoriale. Ciò postula un vertice astratto del riflusso e del *logos*, quindi del mondo come rappresentazione. La relazione è così la categoria suprema, la quale esprime la rappresentazione come nesso in generale. Ma la rappresentazione come nesso è il filo conduttore delle espressioni astratte, apre e conclude la via del *logos*: infatti la categoria esprime la rappresentazione come nesso; la rappresentazione come nesso (qualità e quantità) esprime la rappresentazione come oggetto; la rappresentazione come oggetto esprime la rappresentazione come nesso (causalità e quindi modalità).

Proprio perché tutto è rappresentazione, e ogni rappresentazione è relazione, allora tutto ciò che è rappresentabile viene in qualche modo a configurarsi come relazione. Relazione è così l'essenza astratta di ogni cosa: la rappresentazione come tale; il rapporto tra rappresentazioni; il principio del *logos*; gli aspetti di una rappresentazione, in sé e tra loro; il soggetto rispetto all'oggetto, il nesso rispetto ai termini, la tensione rispetto all'acquietamento, l'essere rispetto al non essere, il necessario rispetto al contingente; le varie strutture indicate nel suddetto chiarimento terminologico e così via. Solo questo può spiegare una caratteristica assai rilevante del *logos*, ossia il comportamento analogamente antitetico tra le categorie dell'essere e del non essere da un lato, e quelle del necessario e contingente dall'altro, cosicché al di sopra di una contraddizione qualitativa, come si vedrà, si configura una contraddizione modale. Ciò viene dedotto dal fatto che sia le categorie modali sia quelle qualitative esprimono

rappresentazioni come nessi, e al di sopra di entrambe le coppie, in quanto vertice comune, c'è qualcosa che esprime la rappresentazione come nesso in generale, cioè la categoria della relazione.

IL VERTICE DELL'ASTRAZIONE

L'archè.

Un'indicazione intuitiva dell'*archè* è già stata data in precedenza: era il fanciullo allo specchio, come simbolo del contatto metafisico, quale è raffigurato attraverso la spinta espressiva del riflusso. Qui invece il tentativo di restaurare, di recuperare l'immediatezza per la via delle espressioni seconde — tentativo che nell'aspirare al concreto se ne allontana — è stato seguito lungo il filo degli universali e delle categorie, senza balzi intuitivi, e il punto in cui il cuneo del riflusso penetra al di là di ogni involucro rappresentativo è il culmine dell'*archè*, che significa appunto 'comando' e 'cominciamento', ma anche, in senso metafisico, semplicemente 'il principio', in quanto proiezione astratta sconfinante — come esigenza — nell'immediato.

L'alternativa.

La natura stessa dell'espressione postula per l'*archè* questo carattere esorbitante dalla rappresentazione: è infatti da tale vertice universale che prende inizio un nuovo riflusso espressivo — il controriflusso — che muove nella direzione discendente verso il concreto, cioè nella stessa direzione in cui si muoveva il flusso primitivo sgorgante dall'immediatezza. Ma l'*archè* ha anche una faccia rivolta alla rappresentazione, dove si configura la formula suprema dell'astrazione. La relazione è l'essenza astratta della rappresentazione, e la relazione suprema è l'alternativa, che si formula verbalmente in ' *aut aut* '. Questa relazione si dice suprema, perché la sua formulazione contiene implicitamente le categorie modali e perché si è dimostrato che la relazione modale è quella preminente. In realtà l' ' *aut aut* ' riflette l'ambivalenza primordiale di giuoco e violenza (dato che l'*archè* invade la sfera metafisica) nella commistione delle categorie modali, dove viene a manifestarsi una restaurazione dell'immediato: l'alternativa racchiude congiuntamente e inscindibilmente la violenza, la durezza, il comando, l'imperiosità che è del necessario, e il giuoco, la sospensione, l'indecisione, l'indeterminatezza che è del contingente. L' ' *aut aut* ' esprime così la suprema rappresentazione come nesso in generale.

Il principio modale.

L'immediato è oppresso, intollerante dell'ambigui-

tà di giuoco e violenza: questo è l'aspetto dell'*archè* rivolto al contatto e postulato dall'altro aspetto — poiché il secondo è l'espressione del primo — cioè dalla faccia dell'*archè* che si rivolge alla rappresentazione, imponendo una fenditura. Di qui comincia un terzo cammino espressivo, il controriflusso che scende verso le espressioni prime: il suo nome è deduzione, dimostrazione, e anche ora è il vincolo della necessità (ma non più in quanto causalità) a connettere i termini delle serie discendenti. Tutto si muove dal principio, la cui prima espressione — attraverso la prima deduzione — chiarisce appunto l'alternativa e si formula come principio modale: o necessario o contingente. È l'imposizione di un'alternativa tra le due categorie modali. Ciò che era contenuto implicitamente nel principio viene ora dichiarato esplicitamente, viene espresso. L'equilibrio tra necessario e contingente è mantenuto nella formulazione (la preminenza della necessità nel *logos* è soltanto adombrata dal vincolo della deduzione): rimane la forma dell'alternativa, con la sua commistione paritetica di necessario e contingente, ma vi si aggiunge un raddoppiamento — con uguale sospensione — dell'argomento modale nella scissione tra necessario e contingente.

Un primo corollario del principio modale suona: impossibile congiungere necessario e contingente. Nella forma va affermandosi ('impossibile' in evidenza) il peso del necessario, ribadito da quest'altro vincolo deduttivo. Il contingente si annida tuttavia in 'congiungere', dato che il contingente è ciò che può essere 'e' non essere. Un secondo corollario è la definizione negativa delle categorie modali: « il

necessario è il non contingente »; « il contingente è il non necessario ». Qui l' 'è' viene usato in senso definitorio.

Assertorietà e possibilità.

Nella suddetta definizione negativa la categoria modale è posta come oggetto (*definiendum*), quindi tale corollario viene sussunto al principio entro la condizione determinata dalla categoria della totalità. Proprio perché necessario e contingente costituiscono una totalità, e il principio modale impone un'alternativa, si dovrà dire che *tertium non datur*, ossia che non vi sono categorie modali all'infuori del necessario e del contingente. Vano è dunque il tentativo di aggiungerne altre, quali la presunta modalità assertoria, o quella della possibilità. Ma non è neppure indispensabile ricorrere alla precedente deduzione, per stabilire l'inconsistenza di queste dottrine.

L'assertorietà significa l'appartenenza di un predicato a un soggetto, quindi riguarda la qualità di un giudizio, non la sua modalità. L' 'è' che compare in un giudizio dice, 'asserisce' qualcosa in riferimento a un oggetto già costituito, mentre la modalità esprime il nesso costitutivo dell'oggetto. Asserire che un termine appartiene a un altro non dice nulla sul nesso di produzione che lega i due termini, ma significa soltanto che l'oggetto comprendente i due termini è un'unione riferita (o no) all'immediato. Questa unione richiama, rammenta intuitivamente un'unione nel contatto. In altre paro-

le, quando diciamo 'A è B', non sappiamo ancora la cosa più importante, cioè se A è 'causa' di B, oppure se A 'si incontra' con B; vogliamo significare soltanto che nell'oggetto complessivo 'A-B' c'è la suddetta unione. Né cambia nulla parlare, anziché di 'appartenenza', di 'semplice appartenenza' o di 'appartenenza di fatto': con 'semplice appartenenza' non si aggiunge né si toglie nulla a ciò che viene significato da 'appartenenza'. Nasce soltanto un'illusione verbale, quando si voglia includere nella formulazione di un giudizio anche il nesso costitutivo modale, e si dica 'necessariamente appartiene', 'contingentemente appartiene', 'semplicemente appartiene', come se si trattasse di tre aspetti distinti della modalità. Ma il 'semplice appartenere', l' 'appartenere di fatto' non significa altro che l'essere di un oggetto (e infatti l'appartenenza di fatto è un richiamo alla verità, ossia un riferimento, sia pure equivocado, all'immediatezza): ora l'essere esprime l'oggetto e l'oggetto esprime la modalità, quindi la 'semplice appartenenza' dovrà essere stata costituita da un nesso necessario oppure da uno contingente.

Un maggior successo non arriderà neppure a chi cerchi di distinguere il 'possibile' dal 'contingente', ossia di allargare per un altro verso la sfera modale. Si voglia per esempio distinguere il possibile dal contingente, dicendo di qualcosa che, se 'è necessario che sia', si dovrà di conseguenza affermare: 'è possibile che sia' (mentre non si potrà affermare: 'è contingente che sia'); in tal caso, di questo qualcosa bisognerà dire: 'è possibile che non sia', oppure: 'non è possibile che non sia'? Nel primo

caso avremo una conclusione assurda: da 'è necessario che sia' discenderà 'è possibile che non sia'; nel secondo caso, se da 'è necessario che sia' consegue 'è possibile che sia', e se da 'è possibile che sia' consegue 'non è possibile che non sia', non si saprà in nessun modo distinguere il possibile dal necessario. Non resta che intendere il significato di 'possibile' come identico a quello di 'contingente': allora infatti da 'è necessario che sia' non discenderà più 'è possibile che sia'.

Applicazione e risoluzione del principio modale.

Perché l'indeterminatezza del principio modale possa venir risolta, occorre anzitutto sussumere a esso gli oggetti astratti. Questi sono espressioni condizionate da nessi necessari o contingenti; d'altra parte, anche se il nesso è preminente rispetto all'oggetto, tuttavia il tessuto del *logos* diventa afferrabile quando i suoi fili siano attaccati a certi termini, ossia a oggetti: di conseguenza il principio modale può venir deciso nell'uno o nell'altro senso solo nel caso in cui un oggetto già costituito, e sussunto a esso, sia riconosciuto come espressione condizionata da un nesso necessario oppure da uno contingente. Decisione del principio modale significa non già l'esercizio di una qualche facoltà del soggetto, ma il riconoscimento in un oggetto del nesso espressivo che lo condiziona.

Così l'applicazione del principio modale (o susunzione a esso dell'oggetto) si formulerà nella proposizione: un oggetto esprime o il necessario o il

contingente. E l'applicazione del primo corollario del principio modale: impossibile per un oggetto esprimere il necessario e il contingente. Con oggetto si intende qui un oggetto integrato, un universale o un oggetto composto binario. Risoluzione del principio modale, per contro, sarà la decisione dell'alternativa modale a favore del necessario o del contingente, a seconda del riconoscimento della modalità del nesso che condiziona l'oggetto. Il passaggio dal principio modale alla sua applicazione, e dall'applicazione alla risoluzione del principio modale sono opera del vincolo discendente della necessità, cioè sono anelli ulteriori della deduzione.

Legge qualitativa.

Se un oggetto è un'espressione condizionata da un nesso modale, chiamerò semplicemente oggetto necessario quello che esprime un vincolo causale e produttivo tra rappresentazioni, e oggetto contingente quello che esprime un intreccio casuale tra rappresentazioni. Si compie ora un nuovo passaggio deduttivo. All'oggetto, condizionato da un nesso modale, viene prescritta una norma di comportamento, attraverso una proposizione generale. Il contenuto di quest'ultima rimane interno all'oggetto, e dichiarato dalle categorie della qualità, ma la forma è derivata dal principio, mediante il vincolo deduttivo della necessità, con cui a un oggetto, susunto al principio modale e risolto come necessario oppure contingente, viene ulteriormente assegnato

un limite o un significato interno. In questa proposizione le categorie modali non compaiono se non per l'inquadramento formale: entreranno invece nella formulazione, naturalmente, le categorie che esprimono l'oggetto (essere, non essere; vero, falso), e non solo per designarne la struttura e il rapporto con l'immediatezza, ma per definirne il comportamento nel contesto della deduzione. Questa proposizione, che è duplice e si può presentare come definizione del necessario e del contingente, in quanto riferiti a oggetti, suona: un oggetto necessario (semplice o binario) o è o non è; un oggetto contingente (semplice o binario) è e non è. La prima parte, la cui forma è un trasferimento deduttivo dell'alternativa del principio, si può anche — restrittivamente — formulare: un oggetto necessario o è vero o è falso, e designa in modo corretto (quando si tratti di un oggetto binario) il principio aristotelico del terzo escluso. Suo corollario è la proposizione: impossibile per un oggetto necessario essere e non essere; ossia: impossibile congiungere essere e non essere in un oggetto necessario (principio aristotelico di non contraddizione). La duplice proposizione sull'oggetto necessario e su quello contingente costituisce congiuntamente la legge qualitativa (o della predicazione), valida entro i limiti dell'oggetto.

La contraddizione triangolare.

I principi del terzo escluso e di non contraddizione, quali sono formulati da Aristotele stesso e poi dalla

tradizione sino ai giorni nostri, risultano inaccettabili, in quanto sono riferiti a un giudizio (oggetto binario) modalmente indeterminato. È chiaro infatti che né l'uno né l'altro principio possono applicarsi a un giudizio contingente: perché i suddetti principi abbiano un significato e una validità, è indispensabile restringere la loro applicazione al solo giudizio necessario. Ma questa svista, che si può attribuire senza eccessivo stupore ai moderni, è difficile imputarla ad Aristotele: egli voleva 'coprire' qualcos'altro.

Dalla proposizione in cui si sussume un oggetto al principio modale discende il corollario seguente, dato che le categorie della qualità derivano dall'oggetto: un oggetto, tanto se è quanto se non è, esprime o il necessario o il contingente. Così, un oggetto che è esprime o il necessario o il contingente; e un oggetto che non è esprime o il necessario o il contingente. Ma per la risoluzione del principio modale, se un oggetto esprime il necessario, viene escluso che esso esprima il contingente. Quindi, se per esempio un oggetto che è esprime il necessario, viene escluso che tale oggetto esprima il contingente. Inoltre, un oggetto che esprime il necessario l'ho chiamato oggetto necessario, e oggetto contingente un oggetto che esprime il contingente. In tal modo per un oggetto che è, se è deciso come necessario, viene escluso che si tratti di un oggetto contingente. Ma un oggetto contingente è e non è (seconda parte della legge qualitativa): quindi, se un oggetto che è non risulta, nell'esempio fatto, un oggetto contingente, neppure potrà risultare un oggetto contin-

gente lo stesso oggetto che non è. Se infatti il dato oggetto, in quanto non è, fosse contingente, esso risulterebbe contingente anche in quanto è. D'altra parte, per un oggetto necessario che è viene escluso che esso non sia (risoluzione della legge qualitativa). In conclusione, un oggetto che necessariamente è (la stessa cosa di 'oggetto necessario che è') da un lato esclude che esso contingentemente non sia, e d'altro lato esclude che esso necessariamente non sia.

Quando si parla di esclusione, a seguito delle suddette risoluzioni, si vuol significare questo: l'elemento di necessità che è implicito nell'alternativa diventa esplicito nella risoluzione dove, una volta decisa l'alternativa a favore di uno dei termini, il secondo viene 'escluso', ossia è assoggettato al vincolo del necessario entro la categoria della totalità ('necessario non'); se l'alternativa è decisa a favore del necessario, ciò significa, per quell'oggetto, l' 'impossibilità' del contingente; se a favore dell'essere, l'impossibilità del non essere. Nella risoluzione l'oggetto deciso e l'oggetto escluso formano una totalità, e il rapporto di esclusione tra due oggetti binari si dice rapporto di contraddizione tra i due giudizi che esprimono verbalmente tali oggetti.

Qui la ragione subisce uno scacco, perché — lo ripeto — un oggetto, che necessariamente è, esclude tanto che esso contingentemente non sia, quanto che esso necessariamente non sia, cioè esclude due oggetti che si escludono a vicenda (risoluzione del principio modale). In altre parole, un giudizio necessario affermativo contraddice sia il corrispondente giudizio contingente negativo sia il corrispondente giudizio necessario negativo, ossia due giudizi tra loro

contraddittorii. Ma è evidente che due giudizi contraddittorii di uno stesso giudizio non possono essere tra loro contraddittorii. Anzi, poiché per un dato oggetto esiste una sola totalità che lo comprende (quella costituita dalla risoluzione del principio modale e dalla conseguente esclusione), due oggetti determinati dalla decisione a favore del dato oggetto, mediante esclusione, dovrebbero identificarsi, non già escludersi. Se ciò avviene, è perché nella suddetta contraddizione triangolare esiste un anello debole: difatti nell'esempio riportato ' un oggetto che necessariamente è ' viene successivamente incluso in due differenti totalità. E poiché è chiaro che la contraddizione tra giudizio necessario affermativo e giudizio contingente negativo, e quella tra giudizio contingente negativo e giudizio necessario negativo sono ineccepibili, discendendo direttamente dall'applicazione e dalla risoluzione del principio modale, non resta che sospettare la terza contraddizione, quella cioè tra giudizio necessario affermativo e giudizio necessario negativo. Tale contraddizione, che discende dal principio aristotelico del terzo escluso, viene evidentemente in conflitto con le altre due proprio per la formulazione data sopra alla prima parte della legge qualitativa: un oggetto necessario o è o non è. Se la modalità restasse indeterminata, come nella formulazione tradizionale del principio del terzo escluso (che corrisponde a: un oggetto o è o non è), la contraddizione triangolare non si presenterebbe. Questo è quanto Aristotele voleva ' coprire '.

Tuttavia è nella natura dell'espressione il cogliere un appagamento in ciò che appare compiuto, in

ogni forma e figura, e la contemplazione di un oggetto offre appunto un acquietamento dove si dimentica la tensione che l'ha prodotto. Nell'oggetto l'essere ricongiunge con l'immediato, è una testimonianza della vita che non può essere rifiutata. Così nella rappresentazione dell'oggetto è obliato il nesso che lo ha costituito, e la legge qualitativa, che pure viene giustificata nella sua ambivalenza dal fondamento modale, si impone invece per la concretezza che attesta direttamente, attraverso le categorie dell'essere e del non essere. Nel far ciò si trascura, per la sua evanescenza, l'oggetto contingente, e la legge si riduce all'alternativa tra il riferimento all'immediatezza e la sua mancanza, mentre la costituzione dell'oggetto mediante il necessario è ignorata. Questo modo di procedere non è privo di una giustificazione sostanziale, poiché solo impropriamente un oggetto — e solo se è aggregato — si può dire costituito dal contingente. La formazione dell'oggetto appartiene invero alla causalità, e un oggetto contingente altrimenti è un intreccio di oggetti già singolarmente prodotti dalla causalità. Di qui l'applicazione del principio del terzo escluso a ogni oggetto binario (cioè a ogni giudizio in quanto 'asserzione'), dato che a un oggetto come tale, visto sotto l'aspetto della qualità, è facile attribuire quello che si dovrebbe concedere unicamente a un oggetto necessario. Eppure il *logos* distingue nel modo più radicale tra oggetto necessario e contingente, e solo per il primo la legge qualitativa — dedotta dal principio — impone l'alternativa tra essere e non essere. Ciò porta alla contraddizione triangolare. Da questa aporia la ragione non può uscire se

non isolando l'oggetto nella sfera qualitativa. Il *logos* dissimula il conflitto con se stesso per salvare la plasticità dell'oggetto, sintanto che esso rimane semplice o costituito di pochi termini; la suggestione dell'oggetto e il riferimento all'immediatezza distolgono dalla concatenazione generale dell'apparenza.

Ratio cognoscendi.

Già sono state definite le categorie della necessità e della causalità: la seconda è un aspetto della prima. L'altro aspetto del necessario esprime il nesso tra ragione e conseguenza, ossia l'inversione del nesso produttivo dell'oggetto astratto. La relazione di causalità, invertita, è dunque la relazione tra ragione e conseguenza. Sia A causa di B, B causa di C, C causa di D: C sarà ragione di B, purché B venga rappresentato come causa indiretta di D; e B sarà ragione di A, purché A sia rappresentato come causa indiretta di C. Non si tratta dunque di un'inversione pura e semplice, ma la condizione che la restringe è intrinseca alla serie, dato che è lo stesso B — ragione di A — a essere effetto di A e causa di C. Considerata per sé e nel complesso dei suoi termini, dunque, la serie ascendente di cause A, B, C, D coincide nei termini — disposti in ordine inverso — con la serie discendente delle ragioni D, C, B, A. E fondamentalmente unico sembrerebbe il vincolo che lega tra loro i termini della serie, il vincolo appunto della necessità, che cambierebbe soltanto di nome secondo la prospettiva considerata.

Il nesso tra ragione e conseguenza è discendente, muove dagli effetti verso le cause, ossia, nel quadro generale delle rappresentazioni astratte, prende inizio dalla relazione suprema, dove culmina l'astrazione. La deduzione che parte dal principio si sviluppa proprio attraverso questo aspetto discendente del necessario: il vincolo che fa dipendere il principio modale dall'alternativa, i corollari del principio modale dal principio modale, l'applicazione del principio modale dal principio modale, la risoluzione dall'applicazione, l'esclusione dalla risoluzione, è sempre un legame tra una ragione e una conseguenza. Questo nesso discendente, già implicito nel principio (l'aspetto imperioso dell'alternativa), consiste nella necessità che lega due proposizioni, in quanto anelli consecutivi della deduzione, e compare talora nella forma stessa di una proposizione, come nel primo corollario e nella risoluzione-esclusione del principio modale. Difatti l' 'impossibilità' della congiunzione e l' 'impossibilità' dell'oggetto escluso rivelano nell'inquadramento formale la necessità deduttiva. Quando il necessario compare invece come argomento di una proposizione, si tratta di una necessità ascendente, cioè di causalità. Per esempio nel principio modale: o necessario o contingente, l'alternativa contiene la necessità discendente, e 'necessario' esprime quella ascendente (difatti a tale principio si sussume poi l'oggetto che esprime il necessario).

Si può allora pensare che la differenza tra relazione di causalità e relazione di ragione e conseguenza non si riduca alla prospettiva inversa di uno stesso vincolo. E anzitutto bisogna dire, passando

dalla considerazione dei puri nessi a quella degli oggetti, che quando A è causa di B, B è causa di C, C è causa di D, a rigore C è ragione dell'oggetto B-D, e B è ragione dell'oggetto A-C. È anzi la prospettiva secondo gli oggetti a chiarire questo aspetto del necessario come relazione tra ragione e conseguenza: nell'esempio fatto l'oggetto B, che è intermedio tra A e C (come illustra la teoria aristotelica del 'medio'), è la ragione dell'oggetto composto A-C, che è la sua conseguenza. Si badi però che la necessità discendente è il nesso tra ragione e conseguenza, ossia non sta negli oggetti, ma nel vincolo che li lega: proprio in virtù di tale nesso un oggetto è chiamato ragione e l'altro conseguenza. E come nella causalità primitiva c'è già il nesso, ma non ancora l'oggetto, così inversamente, al vertice dell'astrazione, c'è già l'alternativa, ma non ancora l'oggetto.

Un'altra distinzione tra la necessità ascendente e quella discendente è che la prima costituisce gli oggetti e la seconda li trova già costituiti. Tuttavia la suprema inversione espressiva, per la convergenza finale nel principio di tutte le serie astratte ascendenti, conserva ancora una sua autonomia di forme e figure; il processo è già anticipato da tutte le inversioni parziali, dai contraccolpi nel meccanismo della causalità ai differenti livelli dell'astrazione. Il controriflusso generale, che è la via della deduzione, ha così una propria espressività, e anche se trova già costituiti gli oggetti, pure gli spetta una debole efficacia oggettivante, che dà a quegli oggetti una nuova configurazione. Anzi, se nella struttura del mondo come espressione è la spinta ascendente della necessità a formare gli oggetti, tuttavia la spinta di-

scendente, dove l'apparenza sfocia in illusorietà, ha una funzione oggettivante, attenuata nella sostanza e non più produttiva, ma anche la più appariscente, quella che dà forma, consistenza e plasticità agli oggetti, che contribuisce massimamente — una volta trasferita nella sfera concreta — a fornire lucidità, ordine, spessore, razionalità, figura a quello che noi chiamiamo mondo reale. Dal contraccolpo espressivo l'oggetto risulta per così dire ribadito, rassodato, riempito: basti pensare all'inversione della causalità primitiva, ossia allo spazio.

Che B sia ragione dell'oggetto A-C è così una nuova acquisizione espressiva, poiché nella serie ascendente della causalità gli oggetti A, B, C o rimanevano isolati, o costituivano gli oggetti composti A-B, B-C, A-B-C. Ma l'oggetto A-C è manifestato solo dalla necessità discendente, cosicché, se B è la ragione di A-C, il nesso decisivo che costituisce quest'ultimo (gli oggetti A, C erano già costituiti, ma l'oggetto A-C è un'espressione nuova) non potrà essere se non quello tra la ragione B e A: difatti esso è l'unico nesso 'nuovo', mentre il legame da B a C è il vecchio nesso di causalità che precede la deduzione. Questo nesso e quello da A a B sono nella deduzione soltanto dei presupposti, che vengono ritrovati, ripescati, riconosciuti o al massimo ribaditi.

Si ritorna così all'esposizione data da principio: nonostante la differenza tra causalità ascendente e discendente, il punto di vista più profondo è quello che identifica i due nessi nel vincolo fondamentale della necessità, per cui gli stessi termini, attraverso gli stessi legami, sono le cause e gli effetti, e in ordine inverso le ragioni e le conseguenze. Tale con-

clusione diventa tanto più limpida, quando la prospettiva secondo gli oggetti sia subordinata, com'è giusto, alla prospettiva secondo i nessi: in tal caso la varietà, nella struttura e nell'apparenza, degli oggetti ascendenti e di quelli discendenti viene messa in secondo piano. La suddetta varietà è del resto naturale, se il cammino ascendente deve compensarsi con quello discendente. Diventando più astratti, gli oggetti guadagnano in estensione, secondo un carattere fondamentale dell'espressione; il controriflusso deduttivo dovrà così accompagnarsi a un restringimento dell'astrazione: dato che anche la via discendente ha una funzione espressiva, dovrà trovarsi un compenso alla perdita in estensione attraverso un altro carattere dell'espressione — se davvero i nessi della necessità devono coincidere nella serie ascendente e in quella discendente — che si manifesterà nella natura degli oggetti della deduzione, mediante un guadagno in plasticità, configurazione, e anche in interiorità e determinatezza. Per questo il nesso deduttivo è quello tra B e A, ma la conseguenza come oggetto è l'oggetto 'nuovo' A-C. E così, mentre la 'produzione' degli oggetti attraverso la causalità è lineare, attraverso oggetti semplici che si formano l'uno dall'altro, il 'riconoscimento' discendente degli oggetti già costituiti avviene mediante i nessi che legano tali oggetti. Per questo l'alternativa e la congiunzione — ossia nessi tra oggetti — sono gli strumenti della deduzione. Dire che B è la ragione di A-C significa che quest'ultimo è assoggettato a un vincolo di necessità, mediante un'esclusione o l'impossibilità di una congiunzione, in cui interviene la ragione B.

Legge della connessione.

Ogni rappresentazione ne esprime una seconda e viene espressa da una terza. Questa non è una legge, ma un'interpretazione generale dell'apparenza. Si può parlare di legge quando tra le rappresentazioni, in una certa generalità, si coglie una relazione di necessità discendente. Ciò presuppone la sfera del *logos*, ossia le rappresentazioni astratte. Qui varrà ovviamente la proposizione, contenuta nella precedente: ogni rappresentazione astratta ne esprime una seconda e viene espressa da una terza. Neppure questa è una legge, poiché in 'esprime' e 'viene espressa' è indicato anche il nesso contingente.

D'altra parte si è affermato che l'oggetto astratto, in senso proprio, è quello costituito dal necessario. Quindi si dirà, con rigore: ogni oggetto astratto, in senso proprio, è causato da un secondo oggetto di tale natura, ed è causa di un terzo oggetto di tale natura. Ciò significa, come si è detto prima, che secondo un punto di vista approfondito e generale il terzo oggetto è la ragione del primo, e il primo la ragione del secondo. Ma con questo si assoggetta l'intero campo degli oggetti astratti, in senso proprio, alla necessità discendente, ossia al vincolo di una legge, che significa il riconoscimento attraverso la via discendente del legame costitutivo ascendente della causalità. Si formulerà dunque la proposizione generale: tutti gli oggetti astratti in senso proprio sono costituiti dal nesso della causalità e ribaditi dal nesso tra ragione e conseguenza. E poiché i due nessi si unificano nel nesso fondamentale della necessità, la suddetta proposizione si sintetizzerà

nella seguente legge della connessione: tutti gli oggetti astratti in senso proprio si connettono tra loro mediante il necessario. Occorre precisare che nell'ambito di tali oggetti vanno incluse altresì le rappresentazioni astratte come nesso (le categorie della qualità e della quantità, ma escluse ovviamente quelle modali), legate a quegli oggetti da un identico vincolo di necessità.

La suddetta legge della connessione — che potrebbe chiamarsi principio di ragion sufficiente — vale pure come un'ulteriore definizione della categoria del necessario, considerata in riferimento agli oggetti astratti, ma non al loro comportamento qualitativo. Il necessario si definirà così la categoria esprimente la rappresentazione come nesso, in quanto collega tra loro tutti gli oggetti astratti in senso proprio.

L'errore radicale.

La legge della connessione esprime in generale la supremazia del necessario nella struttura del *logos*. Questa supremazia, che viene consolidata e ribadita tirannicamente dal vincolo deduttivo, raccoglie agglutinandoli assieme gli oggetti astratti già costituiti, cosicché l'essere e la verità che da questi conseguivano vanno perdendo, nel movimento discendente, il primitivo carattere di istantaneità, e il loro richiamo all'immediatezza risulta sempre più sbiadito e sfocato. L'essere e la verità diventano 'scientifici', strumenti di una costruzione — sopraffatti

come sono dal necessario — e semplici designazioni di un oggetto astratto.

In questa tendenza c'è un elemento degenerativo. La spinta del necessario porta a falsificare la natura dell'espressione. Già si è accennato all'illusorietà connessa al trasferimento della necessità discendente entro la sfera delle espressioni prime. Tutto è apparenza, ma l'illusione è apparenza nell'apparenza. Il controriflusso è invero un tentativo di duplicazione dello slancio primario dell'espressione: attraverso la doppia inversione del riflusso e della deduzione, quest'ultima si trova a ripercorrere la stessa direzione delle espressioni prime. Ma tale parvenza di vita sorgiva opera illusoriamente, poiché la commistione di giuoco e violenza è sostituita dal giogo incontrastato della necessità.

Non un errore dell'individuo, che appartiene al *logos* spurio, bensì un errore radicale è alla base di questa illusione. L'oggetto aggregato, che era stato prodotto da quella commistione, in cui andava prevalendo la necessità, viene poi riconosciuto in modo sbrigativo, nella costruzione deduttiva, come formato esclusivamente dalla necessità. E dove l'errore risulta più deformante, e più indecifrabile, è nel tessuto delle espressioni prime e dei loro ricordi diretti; qui l'inversione graduale del nesso della causalità trasferisce all'indietro — interpolando una preesistenza sostitutiva — gli oggetti integrati, o addirittura gli universali e gli oggetti composti. Così il ricordo dell'attimo è interpretato, ricostruito come un oggetto necessario: tale è l'opera dell'errore radicale. Il mondo del divenire, della storia, dell'azione si fonda su questo errore, e perciò lo chiamo il-

lusorio. Difatti l'attimo esce da un nesso espressivo in cui giuoco e violenza sono inscindibilmente intrecciati, e il ricordo dell'attimo da uno in cui contingente e necessario sono involuppati in un'identica commistione: sostituirli con oggetti prodotti dal vincolo della necessità è dunque una falsificazione radicale. Eppure questa è nella natura del *logos*: ogni espressione viene spogliata del suo elemento di giuoco, ovunque si realizza una fagocitazione del contingente per opera del necessario. Prima che si giunga alle rappresentazioni astratte, nel passaggio tra ciò che viene espresso e la sua espressione è inafferrabile la sfumatura manifestante di giuoco e di violenza, e certo non c'è ancora nessuna decisione a favore dell'uno o dell'altra: questa incertezza segreta è il fremito della vita.

La definizione.

L'unità è una categoria della quantità, come lo è l'uguaglianza: l'identità invece è una categoria della qualità. In un oggetto composto l' 'è' esprime l'unione interna tra i suoi elementi, in quanto riferita all'immediato. Tale oggetto, se binario, si esprime verbalmente in un giudizio, per esempio: A è B. La definizione, d'altro lato, si formula per esempio: A è B-C-D, ma non è un giudizio né esprime un oggetto composto. Che non sia un giudizio è evidente dalla sua struttura, almeno ternaria o quaternaria. Ma ciò che dà alla definizione il suo carattere essenziale è il significato dell' 'è': esso non indica la ca-

tegoria dell'essere, bensì quella dell'identità. Tale categoria non esprime, riguardo al presunto oggetto A-B-C-D, né un'unione riferita all'immediato (essere), né un'unione mancante di tale riferimento (non essere), bensì significa che A 'è identico' a B-C-D. Si può chiamare A-B-C-D un oggetto definitorio, od oggetto raddoppiato, dove una parte (*definiendum*) è identica all'insieme inscindibile delle altre (*definiens*), e dove A è il centro di un irradiazione causale, per cui è rispettivamente causa di B, di C, di D.

Se si approfondisce tuttavia il significato dell' 'è' definitorio, si scopre una sua convergenza con la categoria dell'essere. Quest'ultima, alla sua origine, esprime (e questo è il suo aspetto di 'verità') un richiamo istantaneo all'immediatezza. Nella definizione invero si tende ad accentuare questo richiamo e a dargli una maggiore vivezza, presumendo di poter designare 'quale' sia l'immediatezza richiamata. Perciò la definizione è un oggetto raddoppiato: la parte ridondante, il *definiendum*, allude appunto all'immediato, e più pertinente sarebbe sostituirlo con una semplice indicazione di ciò che sfugge al linguaggio e alla rappresentazione, ossia con un 'questo'. In tale violenta rievocazione dell'immediato attraverso una formulazione verbale (*definiens*) c'è un elemento di tracotanza: qui infatti non si vuol soltanto significare, come con le categorie dell'essere e della verità, che una rappresentazione richiama quello che è fuori della rappresentazione, ma addirittura che una rappresentazione astratta, in quanto fusione di universali, è 'identica' a qualcosa fuori della rappresentazione. Questo rife-

rimento all'immediatezza, caratteristico dell'identità — la quale riguarda la sostanza, come dice Aristotele — è ciò che fa collocare l' ' è ' definitorio tra le categorie della qualità. La suddetta tracotanza, d'altra parte, s'accompagna spesso in chi tenta una definizione a un senso di impotenza, di inadeguatezza rispetto a un compito ideale: Socrate simboleggia questo sentimento. Come ripiego il *definiendum* viene sottratto all'immediatezza e riportato nella sfera della rappresentazione, addirittura di quella astratta, dove il divario tra ciò che viene espresso e ciò che lo esprime appare più colmabile: di regola è infatti su di un universale che si appunta lo sforzo definitorio.

Un altro carattere che distingue l'oggetto definitorio dall'oggetto composto sta nel plasmare — sempre attraverso la sfera del linguaggio — una forma espressiva che ricalchi più da vicino il movimento primario dell'espressione, che sia cioè una ripercussione più adeguata di quello slancio. Come infatti più serie di espressioni prime si suppongono divergere da un'origine comune che è il contatto, così il *definiens* è un'espressione raggiante del *definiendum*. Mentre gli elementi di un oggetto composto si snodano linearmente mediante il vincolo della causalità, gli elementi del *definiens* sono altrettanti effetti a raggiera di un'unica causa, il *definiendum*. Questa struttura ha un'efficacia manifestante che è complementare a quella dell'oggetto astratto (integrato, universale e composto). Nel contenuto di quest'ultimo l'unità prevale sulla molteplicità, pur seguendola geneticamente. Entro l'oggetto integrato, per esempio, l'unità offusca la memoria dell'aggre-

gazione. Con l'espressione definitoria si cerca di sovvenire a questa obliterazione, di rivendicare quel molteplice primordiale. E come l'essere richiama un'unione che sta nel contatto, così l' 'è' definitorio avanza la pretesa di identificare una molteplicità di elementi astratti — in quanto fusione inscindibile — con la commistione caotica e indecifrabile, con la complessità seminale contenuta nel contatto. Il molteplice del *defniens* presume di esprimere 'proprio ciò che era' il molteplice del contatto. E poiché questo molteplice viene manifestato dalla completezza delle serie espressive divergenti, il *defniens* ambirebbe a racchiudere tutti gli elementi espressivi necessari entro la sua formula di un molteplice astratto.

La definizione è opera della necessità discendente, che riconosce deduttivamente, raccogliendoli assieme in unità plastica, gli effetti B, C, D. Per l'irraggiamento la fusione avviene questa volta orizzontalmente, anziché verticalmente; di nuovo si assiste a una configurazione violenta attraverso la necessità. Gli effetti si unificano nel *defniens*, che diventa l'unica ragione dell'unica causa, cioè del *defnien-dum*. Si realizza un'inversione totale tra il nesso di causalità e quello di ragione e conseguenza, cosicché B-C-D sarà la ragione dell'oggetto semplice A, e non più di un oggetto composto. È qui che nel termine *logos* si raccolgono vari significati a esso attribuiti dai filosofi greci: definizione, ragione, espressione verbale. Difatti il *defniens* è anche l'espressione perfetta del *defnien-dum*, tanto perfetta che l'oggetto definitorio proclama la loro identità. La necessità discendente ancora una volta tenta una

duplicazione della spinta primaria dell'espressione, e nel costruire la definizione imita lo snodarsi divergente delle espressioni prime. Senonché il *definiens*, in una restaurazione autentica di quella spinta, dovrebbe essere un contatto, o un'espressione nascente: la falsificazione della necessità deduttiva lo sostituisce con un oggetto integrato o un universale. Il senso socratico di inadeguatezza si traduce deduttivamente in tale falsificazione. Ma in qualunque modo si scelga il *definiendum*, rimane escluso che una qualsiasi espressione possa risultare identica a ciò che vuole esprimere. Nella definizione accade questo: si pretende di formulare l'espressione astratta (*definiens*) di un'immediatezza (*definiendum*); a sostituire quest'ultima si pone un universale (o un oggetto integrato); infine si pretende che gli effetti di questo siano nel loro complesso 'identici' a esso. Ma l'espressione è per sua natura insufficiente e manchevole nella sua efficacia manifestante: quindi neppure l'espressione definitoria potrà essere identica a ciò che vuole esprimere.

La definizione resta un ideale, anzitutto proprio perché l'identità espressiva, che ne costituisce il fulcro, non può essere realizzata. Inoltre la completezza dell'espressione definitoria — postulata dalla pretesa di manifestare la completezza delle serie espressive divergenti — è del pari una meta irraggiungibile, se l'oggetto definitorio vuol essere tale, ossia una fusione dominabile di elementi: la contraddizione triangolare troncherebbe del resto ogni estensione eccessiva. Non solo, ma seguire l'irraggiamento espressivo è qualcosa di irrealizzabile, come dimostrano gli sforzi sinora fatti nel campo della de-

finizione. Sono state seguite poche serie espressive: Platone addirittura pensava che bastasse seguirne una sola. Infine è impossibile che il *definiendum* designi un'immediatezza (già per il fatto che l'immediatezza non può essere designata né in genere rappresentata), mentre è proprio questo che vorrebbe giustificare sia l' 'è' definitorio (identità), sia la completezza della definizione.

Sul principio di identità.

Il cosiddetto principio di identità è una proposizione priva di autonomia. Con esso infatti si designa o il rapporto tra *definiens* e *definiendum*, ossia, in sintesi, la natura della definizione, quindi non già un principio, bensì un errore e un ideale (senza contare che nella formulazione tradizionale: $A = A$, non c'è nulla che distingua ciò che si vuol identificare, e perciò viene usato il segno di uguaglianza anziché quello di identità, mentre l'identità esprime l'unità della sostanza, non l'unità della quantità), oppure un corollario della prima parte della legge qualitativa, ossia della definizione del necessario in quanto riferito a oggetti, un corollario che suona: un oggetto necessario non può essere diversamente da quello che è, e deriva da una proposizione dedotta dal principio modale, dalla sua applicazione e risoluzione, dunque non già esso stesso un principio.

All'infuori di questi due casi, il presunto principio di identità o è senza significato o esprime una

banalità. Su una formulazione di questo genere Aristotele fa dell'ironia, in modo sprezzante. Eppure a lui alcuni fanno risalire la paternità di quel cosiddetto principio, o addirittura a Parmenide...

LO SCACCO MATTO

L'oggetto composto ternario.

Già si è detto come un oggetto semplice o binario venga assoggettato alla necessità discendente, attraverso la sua sussunzione al principio modale, la risoluzione di questo e la conseguente subordinazione alla legge qualitativa. Si tratta ora di vedere come un oggetto composto ternario e oltre sia dedotto e configurato mediante questa stessa necessità. Rispetto a una serie causale di oggetti semplici si è illustrata, in generale, l'efficacia discendente della *ratio cognoscendi*: adesso conviene stabilire, partendo da oggetti binari, come si sviluppi l'agglomerato deduttivo. Nella sua struttura molecolare, la deduzione richiede almeno due giudizi e tre termini. Di meno non è possibile, poiché con due soli termini non si può configurare un rapporto di ragione e conseguenza.

Aristotele presenta questa deduzione, cui dà il

nome di sillogismo, nella forma di un'implicazione, il cui antecedente è ' B-C e A-B ' e il cui conseguente è A-C. I simboli sono qui usati come in precedenza: B-C, A-B sono le premesse del sillogismo, A-C la conclusione. La forma aristotelica dell'antecedente — in quanto congiunzione di due giudizi — è curiosa: sembrerebbe che con questa congiunzione egli voglia designare la ragione del nesso deduttivo, ma in realtà la ragione è B (e Aristotele stesso lo dice). Tale congiunzione indica invero il presupposto iniziale della deduzione, ossia lo stato ascendente della causalità, dove però due oggetti binari da essa costituiti vengono sottratti al loro isolamento, in quanto abbiano un termine in comune e siano assoggettati al principio modale, alla sua risoluzione e alla legge qualitativa, ma sono soltanto accostati, non ancora concatenati linearmente.

Occorre chiarire gli anelli della dimostrazione (Aristotele signorilmente li tace): i due giudizi vengono anzitutto sussunti alla legge della connessione — e questo fornisce l'impianto della prova — per cui i giudizi B-C, A-B sono riconosciuti come costituenti la serie ascendente A-B-C e la serie discendente C-B-A. Questo passaggio è alla base del famoso *dictum de omni et nullo*, che in realtà ne è solo un riflesso. Nella suddetta sussunzione i due nessi ascendenti si saldano in una continuità: qui viene riconosciuto il medio. Decisivo è dunque l'allacciamento dei nessi costitutivi modali, piuttosto che non il rapporto quantitativo tra i contenuti dei due oggetti binari (premesse), quale è determinato dal presunto *dictum de omni*.

Con l'ultimo anello dimostrativo, il medio, una

volta riconosciuto, viene chiarito come ragione — sempre attraverso una sussunzione alla legge della connessione, questa volta nel suo aspetto discendente — e la sua efficacia espressiva si traduce nella formazione dell'oggetto deduttivo A-C. Formulato secondo i nessi ascendenti, quest'ultimo passaggio suona: la causa di una causa è causa del suo effetto (proprietà transitiva).

Oggetto contingente.

Cosa significa che solo impropriamente un oggetto si può dire costituito dal contingente? Il carattere oggettivante spetta invero al necessario. Come si forma allora un oggetto contingente aggregato, l'unico caso da prendere in considerazione? Quale esempio indico la rappresentazione artistica nascente, che contiene un siffatto oggetto contingente. Dico nascente, poiché qui intendo riferirmi alla rappresentazione del tutto interiore, onde prende l'avvio quella che è comunemente chiamata espressione artistica, appunto esteriore. Come l'oggetto integrato in senso proprio si costituisce per il prevalere del necessario nella connessione fra i ricordi degli attimi, dove dell'intreccio espressivo fa parte ancora il contingente, così al contrario l'oggetto aggregato contingente si forma per il predominio di un elemento di lievità, giocondità e giocosità nella congiunzione tra i ricordi degli attimi. Tali ricordi tuttavia si aggregano — anche se non giungono mai veramente a un'integrazione — e risultano infine agglutinati, stretti assieme: nel nesso espressivo è di-

fatti presente anche il necessario. Ma nell'aggregazione contingente la sopravvivenza degli attimi — le espressioni prime sorge — è più intensa, poiché così fresco è il loro ricordo che appena si distanzia da essi. La memoria dell'immediato è possente nella suddetta rappresentazione, ed è proprio la resistenza all'offuscamento del ricordo che prevale sul necessario e impedisce la forma unitaria dell'oggetto. Una congiunzione di attimi, così può dunque chiamarsi l'oggetto contingente; il mio uso di ' congiunzione ' è qui giustificato dall'ambivalenza modale. E quando si voglia rappresentare questo oggetto a prescindere dalla sua formazione, dalla sua modalità, è ancora il punto di vista della ' congiunzione ', di un'unità non raggiunta, che ne dà un'interpretazione. Nel suo contenuto, sotto la prospettiva della quantità, esso è infatti un *migma* anassagoreo, un'unità ' e ' una molteplicità; e secondo la qualità, esso è ' e ' non è (e con questo si illumina la seconda parte della legge qualitativa). Attraverso un oggetto contingente il riferimento all'immediatezza è difatti malcerto, poiché internamente a esso non è rintracciabile un'unione che richiami un'unione del contatto, e il riferimento è affidato piuttosto a una memoria dell'immediato che si irradia verso oscure profondità. Nella direzione dell'astrattezza, inoltre, il contingente va perdendo il suo carattere giocondo, attraverso le sfumature del capriccioso, del casuale, dell'instabile, per ripiegare spesso verso l'elemento fondamentale dell'insufficienza che inerisce a ogni espressione, cosicché la manchevolezza del non essere rimane congiunta alla testimonianza dell'essere nel cuore dell'oggetto contingente.

Si ha poi un oggetto binario contingente, quando due oggetti semplici, ciascuno dei quali è prodotto dalla causalità (uno dei due può essere tuttavia un oggetto aggregato contingente), non sono legati dal vincolo della necessità, ma si intrecciano per un incontro espressivo dovuto al caso. È questo l'oggetto espresso dal giudizio contingente: gli oggetti semplici che ne fanno parte non sono uniti piuttosto che separati, ma semplicemente congiunti, aggregati. La congiunzione sulla cui base si è formato l'oggetto binario contingente si proietta così in una congiunzione qualitativa. Nell'oggetto binario della necessità il nesso costitutivo (modale) si distingue bene dal risultato espressivo della qualità, ed è proprio quest'ultima che predomina nella formulazione del giudizio. L'oggetto binario contingente manca invece del tutto di plasticità, cosicché la sua espressione verbale dovrà includere il riferimento modale. Il giudizio ' l'uomo si ammala ', in una formulazione solo qualitativa, viene frainteso come necessario; per chiarire la sua natura contingente, bisogna dire ' l'uomo può ammalarsi '. Tale giudizio significa anche ' l'uomo può non ammalarsi ', e delle due formulazioni non è sufficiente dire che conseguono l'una dall'altra, poiché esse stanno assieme, costituendo un unico giudizio: ' l'uomo può ammalarsi " e " non ammalarsi '. Ecco dunque la proiezione qualitativa della congiunzione modale. Se si considera ora il contenuto dell'oggetto binario contingente, secondo la prospettiva della quantità, si vedrà che l'intera estensione dell'oggetto semplice onde è partita l'aggregazione viene coinvolta nell'intreccio contingente. Si dirà dunque, formulando

esplicitamente la quantità: 'ogni uomo può ammalarsi', 'ogni uomo può non ammalarsi', e naturalmente anche 'qualche uomo può ammalarsi', 'qualche uomo può non ammalarsi'. Le quattro formulazioni — universale affermativa e negativa, particolare affermativa e negativa — in realtà costituiscono un solo giudizio, come congiunzione modale-qualitativa.

Ma è davvero impossibile prescindere dall'intreccio modale e formulare un oggetto binario contingente come semplice risultato espressivo? Per rispondere, si tenti di considerare nel suo complesso il significato del suddetto giudizio contingente, in puri termini qualitativi. Si può allora trovare la formulazione qualitativa: 'alcuni uomini si ammalano "e" alcuni uomini non si ammalano'. Se si prescinde dall'intreccio modale, l'oggetto considerato sarà improprio: in tal caso l'essere e il non essere, che dovrebbero esprimere congiuntamente l'oggetto, non possono farlo se non attraverso una frammentazione del suo contenuto. Una parte soltanto dell'oggetto semplice onde è partita l'aggregazione potrà venire unita al secondo oggetto, mentre la parte restante dovrà risulterne separata. In altre parole, se non nominiamo la modalità, e se la qualità di questo oggetto improprio deve esprimere 'assieme' un richiamo all'immediatezza e la mancanza di tale richiamo, non rimarrà che assegnare a un frammento dell'oggetto l'indicazione del richiamo e al resto quella della mancanza. In conclusione, mentre è 'contingente' che l'uomo si ammali, si può azzardare come 'vero' che alcuni si ammalino e altri no.

Parallelamente alla risoluzione-esclusione della

prima parte della legge qualitativa, così si formula la risoluzione-esclusione della seconda parte: se si esclude l'essere di un oggetto contingente, si esclude anche il suo non essere, e viceversa. O più correttamente, con un richiamo al principio modale: se si esclude la contingenza di un oggetto che è, si esclude anche la contingenza dello stesso oggetto che non è, e viceversa. La dimostrazione è già stata data.

Quantità dei giudizi e contraddizione.

Si è detto che isolare qualitativamente un giudizio necessario, ossia formulare un oggetto binario tacendo il nesso di necessità che l'ha costituito, ha una certa giustificazione e permette di applicare in un ambito circoscritto la prima parte della legge qualitativa. Diversamente stanno le cose riguardo al giudizio contingente. Qui si tratta di un oggetto improprio, e se si vuole isolarlo qualitativamente bisogna ricorrere alla prospettiva della quantità, dando al giudizio una forma particolare. In una teoria della deduzione, tuttavia, l'uso di giudizi particolari è insostenibile. Anzitutto una formulazione particolare, che esprima un intreccio contingente, non può mai essere presentata singolarmente, poiché si congiunge con la formulazione particolare di qualità opposta in un unico giudizio. Riguardo all'oggetto contingente l'intreccio modale si proietta direttamente nella congiunzione qualitativa; di conseguenza, se si tace la modalità e si presenta singolarmente il giudizio particolare, l'espressione verbale risulta

equivoca. In secondo luogo, anche se il significato di 'l'uomo può ammalarsi' può essere designato, con una restrizione qualitativa, da 'alcuni uomini si ammalano e alcuni no', tuttavia questa traduzione ha soltanto un valore approssimativo, perché nel significato del giudizio contingente è anche incluso il 'caso' eccezionale in cui sia vero che 'tutti gli uomini si ammalano', oppure che 'nessun uomo si ammala', e ciò impedisce una semplice identificazione dell'oggetto contingente con quanto viene espresso dalla congiunzione delle due formulazioni particolari. Altre considerazioni saranno fatte in seguito.

Eppure l'uso dei giudizi particolari, nella sillogistica e in genere nella deduzione, si connette proprio al tentativo oscuro e confuso — da Aristotele ai giorni nostri — di far rientrare in una considerazione puramente assertoria giudizi che sono contingenti. La formulazione quantitativa della contraddizione si appoggia infatti su questa base. Se si tace la modalità di un giudizio, pur facendolo sottostare all'alternativa della qualità (principio del terzo escluso), bisogna anche prevedere che possa trattarsi di un giudizio contingente. Ma quest'ultimo non è sottomesso alla suddetta alternativa. In tal caso, per racchiudere in un'unica formula il comportamento qualitativo di un oggetto che può essere necessario oppure contingente, non c'è altra via che ricorrere a un'espressione quantitativa, ossia formulare il giudizio contingente come particolare. Così questo giudizio particolare potrà congiungersi con il giudizio particolare di qualità opposta senza venire in conflitto né con il principio del terzo escluso né di con-

seguenza con quello di non contraddizione. Data la formulazione particolare, cioè la frammentazione dell'oggetto, l'essere può congiungersi con il non essere, lasciando ulteriormente aperta la possibilità di un'applicazione dei suddetti principi. Sorge così la regola quantitativa della contraddizione. Se si vuole contraddire un giudizio di forma particolare, per stabilire la contraddizione non basterà il giudizio particolare di qualità opposta — che anzi è congiunto con il primo, dato che il giudizio particolare esprime un oggetto contingente — ma occorrerà formulare universalmente il giudizio di qualità opposta. Questa soluzione è tuttavia illusoria. Se la modalità di un giudizio non viene precisata, non è per nulla conclusivo dire che un giudizio particolare è contraddetto dal giudizio universale di qualità opposta. Certo ' qualche uomo non si ammala ' sembra contraddire ' tutti gli uomini si ammalano ', ma la contraddizione è raggiunta solo in apparenza; le due suddette sono formulazioni improprie che esprimono entrambe, in una restrizione qualitativa, un solo giudizio: ' l'uomo può ammalarsi '. L'illusione che sorge in proposito dipende dall'interpretazione dell'assertorietà come ' appartenenza di fatto '. Ma un giudizio indica un oggetto astratto, che espressivamente precede i ' fatti '. Questi sono rappresentati quando gli oggetti astratti vengono trasferiti nella sfera concreta a interpretare le espressioni prime. E la suddetta contraddizione non si può mantenere dicendo che un giudizio è vero in un certo tempo e quello che lo contraddice in un altro tempo. ' Vero ' infatti non significa l'accadimento in un certo tempo, ma il riferimento all'immediatezza, che è fuori

del tempo. E tanto meno hanno a che fare con il tempo e con l'accadere le rappresentazioni del contingente e del casuale, nonostante l'etimologia: questa categoria esprime un aspetto essenziale e universale dell'apparenza.

Se la modalità non viene espressa, d'altra parte, non si possono neppure intendere le formulazioni universali come esprimenti tacitamente un oggetto necessario, e quelle particolari come esprimenti un oggetto contingente. In tal modo si riunirebbero in un solo contesto non soltanto le due parti della legge qualitativa, ma addirittura l'applicazione del principio modale, e c'è il sospetto che Aristotele abbia voluto fare qualcosa di simile, poiché egli conosceva indubbiamente il principio modale, ma non 'poteva' dichiararlo. Con ciò tuttavia si pretenderebbe davvero troppo, poiché un oggetto prodotto dalla necessità dovrebbe poi anche risultare un intreccio casuale (e così si lederebbe il principio modale mentre si vuole applicarlo); difatti un tale oggetto, per esempio, nella sua totalità rivelerebbe un'unione riferita all'immediatezza, ma qualcosa di assai diverso se considerato parzialmente, nel suo aspetto di contingenza, poiché allora, presentato singolarmente in forma ancora affermativa, indicherebbe non più un'unità, bensì una semplice aggregazione. In realtà, la suddetta ambivalenza modale non può essere interpolata in una formulazione assertoria, e in questa non si possono far rientrare alla rinfusa, come universali e particolari, sia giudizi necessari sia giudizi contingenti. Nel suo complesso la legge qualitativa rivela il comportamento dell'oggetto necessario come opposto a quello dell'oggetto

contingente, e non si possono racchiudere le due cose in un'unica formula: l'alternativa della qualità riguarderà sempre un oggetto necessario, anche se la modalità è taciuta.

In conclusione, i giudizi particolari sono risultati un artificio ingegnoso, ma inadeguato a formulare la contraddizione. Si è visto prima che due presunte proposizioni contraddittorie, formulate assertoriamente, esprimevano un unico giudizio contingente. Si supponga ora un giudizio necessario e si consideri se sia indispensabile una proposizione particolare per formulare la contraddizione. Partendo com'è giusto da un giudizio universale — sia per esempio affermativo — si formuli il giudizio contraddittorio: non basterà in tal caso assumere il corrispondente giudizio negativo particolare, ma occorrerà formulare la contraddizione mediante il corrispondente negativo universale. Difatti l'essere esprime allora l'unione interna all'oggetto necessario — in tutto il suo contenuto — in quanto riferita all'immediatezza: ciò che viene escluso dalla risoluzione della prima parte della legge qualitativa — ossia il giudizio contraddittorio — sarà allora la mancanza, per l'intero contenuto dell'oggetto necessario, di tale riferimento. Per formulare la contraddizione dunque non occorre affatto menzionare la quantità dei giudizi.

Le proprietà commutativa, transitiva e associativa.

La più universale delle cosiddette proprietà è la

commutativa. Essa discende infatti direttamente dal principio: la sospensione, l'indeterminatezza — ossia l'aspetto contingente di esso — si traduce nel linguaggio in una indifferenza nell'ordine verbale. Tale indifferenza non è palese nella formulazione del principio ' *aut aut* ', ma lo diventa nel primo anello della deduzione, nel principio modale. Qui ' o necessario o contingente ' si commuta in ' o contingente o necessario ' ; e se si scende alla legge qualitativa, si commutano tra loro le due parti di essa, e dentro ciascuna di queste i due membri che vi compaiono.

La commutativa è dunque la proprietà che trae origine dal contingente; dal necessario derivano invece le proprietà transitiva e associativa. Già si è accennato alla prima: essa discende dalla legge della connessione, e precisamente esprime il passaggio deduttivo che riconosce il nesso tra due termini non contigui di una serie causale. Entro il meccanismo della transitiva si inserisce un'altra proprietà, l'associativa, che chiarisce la prima. Il passaggio dal riconoscimento del medio come ragione alla costituzione dell'oggetto A-C è difatti spiegato dal rapporto discendente B-A, che ribadisce il nesso A-B, sino a fondere la sua unione in un'unità più stretta. La serie causale A-B-C potrà allora raffigurarsi come (A-B)-C: attraverso questa fusione (A-B) diventa inscindibilmente causa di C, nel senso che A viene per così dire trasferito ' in alto ', in modo da contribuire direttamente, in questa commistione, a produrre C. Se la suddetta fusione non avviene, è impedito il nesso della proprietà transitiva, come si vedrà. Queste tre proprietà trovano poi applicazione

nella sfera della quantità, attraverso le sue categorie.

Conversione dei termini di un giudizio.

La conversione dei termini, ossia lo scambio tra soggetto e predicato, riguarda ovviamente solo i giudizi necessari, dove tale scambio può appoggiarsi sull'identità tra il nesso ascendente e quello discendente. In una teoria della deduzione è pressoché nulla l'utilità della conversione, dato che le premesse devono venir presentate nella forma ascendente, dove il predicato è più esteso del soggetto.

Un giudizio necessario, nella forma ascendente, è sempre universale, e si converte nei termini, tanto se è negativo quanto se è affermativo, in base alla legge della connessione: uno stesso vincolo di necessità lega infatti la causa A all'effetto B e la ragione B alla conseguenza A. Inoltre la causalità costituisce l'oggetto A-B, e quindi anche la separazione o l'unione espresse dal giudizio A-B: in tal modo la necessità discendente riconoscerà tale separazione o unione nel giudizio B-A. Se A è separato o unito a B, B sarà separato o unito ad A. Questo per la modalità e la qualità del giudizio. Per la quantità le cose stanno diversamente: dato che l'estensione di B è maggiore di quella di A — B infatti esprime A — allora l'unione interna di A-B (unione convalidata dal richiamo all'immediatezza o risolta in separazione dalla mancanza di tale riferimento) coinvolgerà l'intera estensione di A e una parte soltanto di

quella di B. Ciò significa che solo una parte di B è ragione di A e che con la conversione del giudizio universale A-B, negativo o affermativo, si avrà il giudizio particolare B-A, negativo o affermativo; tale conversione non costituisce un risultato deduttivo, nel senso che occorra dimostrare come dal primo giudizio derivi il secondo, ma presenta lo stesso giudizio nella sua forma naturale e in quella invertita. La sussunzione alla legge della connessione e al carattere estensivo dell'espressione stabilisce modalità, qualità e quantità della conversione.

Dimostrare si potrebbe invece che il giudizio necessario negativo universale si converte nel corrispondente negativo universale. Va precisato tuttavia che la dimostrazione non soltanto si applica al puro ambito qualitativo, ove si taccia la modalità del giudizio, ma va addirittura rifiutata, per i motivi che si vedranno. Comunque, dato che una parte di B già risulta separata da A, si tratterebbe di provare che anche la parte restante lo è: se non lo fosse, cioè se quest'altra parte fosse unita ad A, allora il nesso discendente B-A si riconoscerebbe identico a un nesso ascendente A-B di unione. Ma si era detto che questo nesso ascendente, coinvolgendo l'intero A, era di separazione, cosicché l'intero B risulterebbe separato da A e varrebbe il giudizio negativo universale B-A.

Nella conversione del giudizio affermativo universale A-B la parte di B coinvolta dal nesso costruttivo della causalità si converte nel giudizio particolare affermativo B-A, e parallelamente si potrebbe dimostrare — ma non si può attribuire validità alla prova — che la parte restante di B risulta separata

da A. In caso contrario il nesso della causalità — che dev'essere riconosciuto dalla necessità discendente B-A — avrebbe coinvolto nella costruzione dell'oggetto come unione l'intera estensione di B.

Un giudizio universale necessario A-B, negativo o affermativo, si converte totalmente nel giudizio universale necessario B-A — e a ciò si restringe l'utilità della conversione — quando l'estensione di B sia uguale a quella di A, come accade per i predicati che si dicono 'propri'. Non occorre dimostrazione, perché in tal caso A-B e B-A costituiscono un solo giudizio, come risulta da quanto precede.

Eliminazione del giudizio necessario particolare.

Un giudizio necessario particolare, affermativo o negativo, può essere anzitutto una formulazione parziale, ossia limitata e insufficiente, del corrispondente giudizio universale. Poiché l'intera struttura dell'oggetto A-B, dal nesso costitutivo della causalità alla sua unione o separazione, coinvolge l'intera estensione di A, coinvolgerà anche una parte di essa. Il caso è irrilevante, poiché nella deduzione il giudizio particolare andrà sostituito dal corrispondente universale.

In secondo luogo, un giudizio necessario particolare, affermativo o negativo, può risultare da una conversione dei termini del corrispondente giudizio universale. Ma in tal caso il predicato sarà meno esteso del soggetto: per entrare in una deduzione il giudizio invertito dovrà riconvertirsi nel giudizio

universale. Che tale riconversione sia lecita è chiaro, poiché il giudizio naturale e quello invertito costituiscono un solo giudizio.

Bisogna dunque concludere che un giudizio necessario è per sua natura universale. Ciò che fa di un oggetto semplice una causa è anche la sua unità, anzi la sua semplicità è un'unità rinforzata dal basso, cosicché è inspiegabile come una sua parte possa essere causa e un'altra no (tale oggetto è semplice in quanto causa, perciò non ha parti, e diventa divisibile quando già è formato l'oggetto composto di cui esso è causa). Si consideri un ultimo caso in cui ciò sembra avvenire: sia B-C un giudizio necessario particolare, affermativo o negativo, e il predicato risulti più esteso del soggetto; sia inoltre A-B un giudizio necessario, affermativo universale. In tale esempio il giudizio B-C manca di autonomia, e significa la stessa cosa del giudizio A-C; in altre parole B non viene assunto come causa di C (anche se in effetti B è causa di C e il giudizio B-C ha una forma naturalmente universale, che non interessa qui chi si serve del giudizio particolare), mentre il nesso causale, anche se taciuto, è costitutivo di ogni giudizio necessario. Il nesso causale significato da B-C è in realtà il nesso A-C, e si spezza artificiosamente l'oggetto semplice B per inserirvi come una delle sue parti A, ossia la causa di C che qui interessa. Qualsiasi risultato deduttivo che riferisse una conclusione a una parte di B la riferirebbe in sostanza all'intero A, cosicché in ogni deduzione il giudizio particolare B-C va sostituito dall'universale A-C. Ciò sopprime ogni autonomia dei sillogismi particolari della prima figura in Aristotele, poiché la conclusio-

ne particolare B-D, dedotta da una premessa necessaria universale, affermativa o negativa, C-D e da una necessaria affermativa particolare B-C, deve essere sostituita dalla conclusione necessaria universale, affermativa o negativa, A-D. E in generale, i giudizi necessari particolari, affermativi o negativi, vanno eliminati dal contesto della deduzione.

Sillogistica semplificata.

Nella sillogistica di Aristotele si incontrano oltre cento forme di sillogismi; qui saranno limitate a tre. Una determinata serie deduttiva trova nel sillogismo — che esprime un oggetto composto ternario — la sua struttura molecolare. La presentazione delle premesse è condizionata dalla sussunzione di due oggetti composti binari — espressi da due giudizi — al principio modale, e dalla conseguente risoluzione: ciò sostituisce la presentazione implicativa del sillogismo aristotelico. La formazione dell'oggetto composto ternario è stata sopra dimostrata. Rimane ora da provare che tale struttura del sillogismo è l'unica valida e significativa.

Vanno anzitutto eliminati i sillogismi in cui una o entrambe le premesse si dicano assertorie. Si è visto infatti che l'assertorietà non esprime una modalità e che è fuorviante assumere una premessa assertoria, a meno che con essa non si voglia significare una premessa necessaria. Scompaiono dunque i sillogismi con entrambe le premesse assertorie, nonché quelli con una premessa assertoria e l'altra ne-

cessaria, e quelli con una premessa assertoria e l'altra contingente. Da eliminare sono inoltre i sillogismi con le due premesse contingenti: come si stabilisce infatti un vincolo discendente di necessità, se esso non può riconoscere fra gli stessi termini un vincolo ascendente di causalità? Rimangono i sillogismi con entrambe le premesse necessarie, e quelli con una premessa necessaria e l'altra contingente.

L'oggetto composto ternario si esprime appunto in un sillogismo con due premesse necessarie e una conclusione necessaria: entrambe le premesse sono universali e la presentazione dei termini è della prima figura aristotelica. In tal caso, se le due premesse sono affermative, la conclusione è affermativa e non sorgono problemi; ma se una o entrambe le premesse sono negative, ci sarà conclusione, e sarà affermativa o negativa? Aristotele precisa correttamente — ma non ne spiega la ragione — che la conclusione è negativa e che c'è conclusione solo quando una sola premessa è negativa, precisamente la maggiore B-C, la più estesa. Per dimostrare questo, occorre richiamare la convergenza delle proprietà transitiva e associativa nel meccanismo della deduzione. Qui l'associativa, e di conseguenza la transitiva, viene limitata dalla condizione che l'oggetto A-B contenga un'unione da cui non risulti una separazione. La cosa è ovvia: se l'oggetto A-B presenta una separazione (ossia se la premessa minore è negativa), l'associazione non si produce — A-B non si fonde in unità, poiché solo un'unione può essere considerata come unità associativa, certo non una separazione — e di conseguenza A non può essere riconosciuto deduttivamente come causa di C, ossia il sillogismo

non giunge a compimento. Quindi la proprietà transitiva, in forma emendata, suonerà: la causa della causa — purché non produca un oggetto binario che risulti in sé separato — è causa del suo effetto. In tal caso c'è sì un vincolo causale continuo, ma la debolezza del primo anello — che è quello propulsivo per l'oggetto ternario — impedisce la costruzione dell'oggetto A-B-C e dell'oggetto deduttivo A-C. Tale impedimento non si presenta invece, se negativa è la premessa maggiore B-C, da cui non parte alcun ulteriore nesso causale; e tanto meno ciò avviene nella conclusione A-C, dove A, amalgamato a B, ne assume il debole impulso produttivo che si manifesta nella premessa negativa B-C. Concludendo, se la minore è negativa (sia poi affermativa o negativa la maggiore), il sillogismo non si sviluppa; si sviluppa invece, se la maggiore è negativa e la minore affermativa, e la conclusione sarà negativa.

Considerando ora una più vasta serie di termini, legati tutti dal vincolo della necessità e formanti un'unica struttura deduttiva, si dirà che un eventuale oggetto binario espresso da un giudizio negativo chiude tale oggetto deduttivo come limite superiore. Se un giudizio negativo non può costituire la premessa minore di un oggetto ternario e oltre, che da quella vada ascendendo secondo una serie causale continua di oggetti affermativi binari, bisogna dire al contrario che un giudizio negativo potrà comparire in una serie deduttiva solo come premessa maggiore, al di sopra della quale nessuna serie ascendente viene considerata, e al di sotto della quale invece può costituirsi un oggetto ternario e oltre, attraverso il riconoscimento di una serie continua e

necessaria di oggetti affermativi binari. In direzione discendente questo oggetto composto continua a svilupparsi sintanto che non si giunga eventualmente, attraverso il vincolo della necessità, a un altro giudizio negativo, che non apparterrà più a tale oggetto, ma potrà costituire il limite superiore di un'ulteriore serie discendente.

Ciò conclude l'esame della prima figura, poiché i sillogismi particolari di questa sono stati eliminati in precedenza. Rimangono valide dunque le forme in *barbara* e *celarent*. I sillogismi universali della seconda figura mancano di autonomia. Aristotele li dimostra riducendoli alla prima figura, mediante la conversione della premessa universale negativa: a parte quanto si è detto contro questa conversione, tali sillogismi risultano inaccettabili, poiché si sviluppano attraverso una premessa negativa, in cui il predicato è meno esteso del soggetto. L'unico caso in cui questi sillogismi potrebbero venir usati si presenta quando l'estensione dei termini, nella premessa negativa, è uguale; ma ciò dimostra appunto la loro mancanza di autonomia, poiché allora i sillogismi della seconda figura sono identici a sillogismi in *celarent*. Infatti la loro premessa negativa e quella che risulta dalla conversione costituiscono un solo giudizio. I sillogismi particolari della seconda figura sono del pari da rifiutare, perché il giudizio particolare necessario va eliminato.

Quanto alla terza figura, dove il medio è presentato come causa dei due oggetti binari che si esprimono nelle premesse, ossia dove si vorrebbe trarre la conclusione B-C dalle premesse A-C e A-B, l'apparenza che si sviluppi un sillogismo è illusoria, an-

che a prescindere dal fatto che tutte le conclusioni dovrebbero essere giudizi necessari particolari, cioè giudizi in generale qui rifiutati. La novità di questa figura sta nel tentativo di stabilire un nesso di necessità tra due diverse serie causali: nelle premesse infatti da A discendono gli effetti C e B. Si consideri il caso in cui entrambe le premesse siano affermative: caduto questo, cadranno di conseguenza tutti gli altri. Ciò che il sillogismo vorrebbe dedurre, nella conclusione B-C, è che B sia causa di C. Ma in realtà questo non è provato, se non con lo spezzare artificiosamente l'unità di B, per inserirvi come sua parte A, cosicché la conclusione particolare B-C non fa altro che ripresentare la premessa maggiore A-C. Il meccanismo è analogo a quello discusso in precedenza, a proposito dei sillogismi particolari della prima figura. Qui però si tratta di una contaminazione tra il procedimento deduttivo, nel suo aspetto lineare, con quello definitorio, che è irradiante. Ciò che dichiara il sillogismo equivale a: A (che è B) è anche C. Ma questo non è dedurre, bensì raccogliere, coordinare. Il risultato è una congiunzione, in sostanza identica a quella delle premesse, e difatti la conclusione non dice nulla di più di quanto dicano le premesse. Non viene provato che i due effetti siano tra loro connessi da un vincolo di necessità: il loro punto di contatto rivelato dalla conclusione non riguarda tale legame reciproco, sta fuori di loro, poiché comune è solo la loro causa, e questo appunto è detto dalle premesse.

Il sillogismo contingente.

Rimane per ultimo il caso dei sillogismi con una premessa necessaria e l'altra contingente. Per le considerazioni fatte, è chiaro anzitutto che vanno scartati i sillogismi particolari della prima figura, nonché tutti quelli della seconda e della terza figura. Restano così da esaminare i sillogismi della prima figura con entrambe le premesse universali: in tal caso la premessa minore A-B non può essere né necessaria negativa né contingente (non importa se affermativa o negativa, poiché le due formulazioni costituiscono un unico giudizio). Che la minore non possa essere necessaria negativa è già stato spiegato: a maggior ragione non potrà essere una premessa contingente. Se infatti in un oggetto necessario l'unione che esprime un nesso causale manca — quando ne risulti una separazione — dell'unità associativa per fornire l'impulso verso la conclusione, tanto meno si potrà attribuire ciò a un oggetto contingente, che non è prodotto dalla causalità, contiene un'aggregazione e non un'unione, e infine si esprime in un'affermazione e assieme in una negazione. Non rimane dunque che un solo caso da considerare, in cui la premessa minore A-B sia necessaria affermativa universale e la maggiore B-C sia contingente (qui le formulazioni affermativa e negativa, universale e particolare formano un solo giudizio). Si dimostra allora, mediante la riduzione all'assurdo, che la conclusione A-C è contingente. Se infatti fosse necessaria, sarebbe necessaria anche la premessa B-C: che la conclusione A-C sia necessaria designa allora il risultato di un riconoscimento

deduttivo, non solo degli elementi già posti (la premessa necessaria A-B e il medio B), ma altresì dell'intera serie causale A-B-C, e quindi anche della premessa B-C come necessaria. Ma la premessa B-C è stata decisa inizialmente (per la risoluzione del principio modale) come contingente. Dunque A-C sarà contingente, ed esprimerà come risultato deduttivo un oggetto contingente ternario.

Si tratta tuttavia di un sillogismo improprio. Si è stabilita invero una necessità deduttiva che A-C sia contingente, ma tale necessità non è certo il riconoscimento della necessità ascendente della serie A-B-C, poiché il nesso causale in B-C risulta spezzato. In altre parole la conclusione è dedotta, però non attraverso le premesse. L'utilità di questo sillogismo sembra assai dubbia, poiché la conclusione ha assieme una forma affermativa e negativa, universale e particolare. Se peraltro l'intreccio contingente della maggiore e della conclusione si lascia interpretare come un 'accadere per lo più', la conclusione acquista una maggiore consistenza. Più precisamente — dato che l' 'accadere' e il tempo vanno tenuti lontano dai giudizi — si tratta di oggetti contingenti in cui il richiamo all'immediatezza prevale nettamente sulla mancanza di esso. Le cosiddette leggi delle scienze sperimentali sono traduzioni eufemistiche di certe conclusioni di questo tipo.

Riassumendo, pare che sopravvivano due forme di sillogismi in senso proprio, una con entrambe le premesse necessarie affermative universali e la conclusione necessaria affermativa universale, l'altra con la premessa maggiore necessaria negativa universale, la minore necessaria affermativa universale

e la conclusione necessaria negativa universale, nonché un sillogismo improprio con la premessa maggiore contingente, la minore necessaria affermativa universale e la conclusione contingente.

L'oggetto composto plurimo.

È ovvio che un giudizio contingente chiude una serie deduttiva come limite superiore, allo stesso modo del giudizio necessario negativo. Per il resto, fissata nell'oggetto composto ternario — espresso dal sillogismo — la struttura molecolare della deduzione, tale oggetto, in quanto totalmente affermativo, potrà dilatarsi in quaternario e oltre, nelle due direzioni, internamente ed esternamente, sino a che di volta in volta la necessità discendente continuerà a riconoscere una serie causale ascendente di termini, sino a che il termine meno esteso venga ancora riconosciuto come effetto di qualcos'altro o il termine più esteso come causa di qualcos'altro, e sintanto che la serie non venga interrotta in basso, oppure limitata in alto, da un giudizio contingente o da uno necessario negativo.

Tale oggetto composto plurimo, nella sua compattezza di risultato deduttivo, viene espresso sinteticamente (omettendo cioè i medi) da un giudizio i cui termini sono, tra quelli costituenti l'intera serie deduttiva, il soggetto meno esteso e il predicato più esteso: a seconda della forma di questo giudizio, l'oggetto si dirà necessario oppure contingente, affermativo oppure negativo.

Legge generale della deduzione.

La legge generale della deduzione si formula: un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è. Segue la dimostrazione.

Un oggetto esprime o il necessario o il contingente [applicazione del principio modale]. Se esprime il necessario [risoluzione del principio modale], ossia se si risolve come oggetto necessario, o è o non è [prima parte della legge qualitativa]; se esprime il contingente [risoluzione del principio modale], ossia se si risolve come oggetto contingente, è e non è [seconda parte della legge qualitativa].

In primo luogo, si risolva come necessario. Poiché un oggetto, tanto se è quanto se non è, esprime o il necessario o il contingente [corollario dell'applicazione del principio modale], allora l'oggetto risolto come necessario, se è, viene escluso come contingente [risoluzione-esclusione del principio modale]. In tal caso il medesimo oggetto, se non è, sarà del pari escluso come contingente [risoluzione-esclusione della seconda parte della legge qualitativa]. Ma tale oggetto che non è, escluso come contingente, per necessità risulta necessario [risoluzione-esclusione del principio modale].

D'altra parte, l'oggetto risolto come necessario, se non è, viene escluso come contingente [risoluzione-esclusione del principio modale]. In tal caso il medesimo oggetto, se è, sarà del pari escluso come contingente [risoluzione-esclusione della seconda parte della legge qualitativa]. Ma tale oggetto che è, escluso come contingente, per necessità risulta necessario [risoluzione-esclusione del principio modale].

Poiché un oggetto necessario o è o non è, e non vi sono altri casi da considerare, allora un oggetto necessario, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è.

In secondo luogo, si risolva come contingente. Un oggetto contingente è e non è: la formulazione affermativa e quella negativa solo in quanto poste assieme esprimono un oggetto contingente. Se si pone isolatamente una delle due, da ciò segue per necessità la formulazione dell'altra. Dunque un oggetto contingente, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è.

Risulta così dimostrato che un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è.

Obiezione respinta.

Un'obiezione piuttosto grossolana alla suddetta legge suona: posto che sia vero dire — ' se un oggetto è vero, per necessità è falso ' — allora dire questo per necessità è falso. Ma dire ciò che sta tra virgolette non è né vero né falso, bensì indica una relazione di necessità (se — per necessità) tra vero e falso. ' È vero ', ' è falso ' (pressoché equivalenti a ' è ' e ' non è ') esprimono sempre un oggetto, mentre ciò che sta tra virgolette non indica un oggetto, ma il nesso tra due oggetti che non potranno mai fondersi in un oggetto unico.

Chiarimenti alla legge generale.

La legge è riferita a ' un oggetto ', senza precisazioni. Ciò significa che essa si applica a un oggetto integrato e a un universale, ossia agli oggetti semplici, e inoltre agli oggetti binari (giudizi), ternari (sillogismi) e plurimi. Cadono parallelamente i limiti posti in precedenza all'ampiezza e complessità dell'oggetto da sussumere al principio modale e alla legge qualitativa. Fanno qui eccezione tuttavia gli oggetti contingenti ternari e oltre (sono infatti oggetti impropri) da sussumere al principio modale e alla seconda parte della legge qualitativa, poiché in questi casi nella compagine dell'oggetto contingente entrano altresì elementi oggettivi necessari, cosicché la sussunzione risulterebbe ambigua. Occorre allora risolvere come contingente la premessa maggiore più estesa, e il resto dell'oggetto, raccolto in quanto nuovo oggetto deduttivo, come necessario.

Nella formulazione e dimostrazione della legge, le espressioni ' se... per necessità ', ' per necessità risulta ', ' si risolve ', ' viene escluso ' indicano la necessità discendente. Uno stesso oggetto, quanto ai termini (uno o due), è il punto di riferimento dell'intera dimostrazione, che stabilisce le condizioni generali della deduzione, prescindendo del tutto dai medi. Nella sua parte più notevole, riguardo all'oggetto necessario, la dimostrazione appare concentrata e per così dire statica. Una doppia risoluzione-esclusione del principio modale, e in mezzo come fulcro l'ambivalenza qualitativa del contingente: un oggetto che è necessario risulta impossibile (e vi-

ceversa), perché il suo essere e non essere viene escluso come contingente.

Formalmente la legge generale della deduzione non è in conflitto con la prima parte della legge qualitativa. Essa non dice infatti che un oggetto necessario è 'e' non è, ma che, se è, allora non è, e se non è, allora è. Una 'coniunzione' esprime le condizioni modali-qualitative per la formazione di un unico oggetto, e il corollario della prima parte della legge qualitativa dice appunto che è impossibile congiungere essere e non essere in un oggetto necessario. Ma dall'essere di un oggetto necessario deriva, per necessità discendente, il suo non essere, e viceversa: così stabilisce la legge generale della deduzione. Ora la necessità discendente costruisce con il suo nesso l'oggetto deduttivo: quindi la necessità discendente riconosce come oggetto una serie di termini (due dei quali compaiono sia in quanto uniti sia in quanto separati, oltre ai medi di natura e numero imprecisati), che la necessità ascendente non poteva aver prodotto in modo da congiungere rispetto a due termini essere e non essere. Il riconoscimento è illusorio, ma la violenza deduttiva rimane: la ragione è in scacco. Viene impedita la risoluzione della prima parte della legge qualitativa: perché dovrebbe essere escluso l'essere di un oggetto necessario, piuttosto che il non essere? Nulla invece può opporsi alla legge generale della deduzione: a essa e al principio modale, nel contrasto diretto, la legge qualitativa deve cedere (e scomparire allora la contraddizione triangolare). L'oggetto necessario è annientato e crolla l'illusione costruttiva del *logos*.

Corollari della legge generale.

Dunque l'oggetto, costituito dalla necessità ascendente e ribadito da quella discendente, e poi interpolato nella sfera delle espressioni prime sino a riempirla e trasformarla in ciò che chiamiamo mondo fisico o sensibile, viene poi distrutto dalla stessa necessità. L'oggetto è condizionato dal necessario, per la sua nascita e la sua distruzione, e assieme all'oggetto sono condizionati dal necessario l'essere e il non essere, che esprimono l'oggetto. Dal necessariamente vero consegue il necessariamente falso e viceversa. In conclusione, il necessario annienta l'essere e la verità, e l'annientamento si opera attraverso il contingente.

Assieme alla stabilità, saldezza, continuità, chiarezza, validità, fermezza del vero e del falso, in generale della natura oggettiva della rappresentazione, va perduto ovviamente quanto su tale natura si fonda, per esempio l'interpretazione astratta degli oggetti — testimoniata dalle cosiddette scienze — secondo le categorie della quantità. A prescindere dalle proposizioni della fisica sperimentale, che in realtà sono giudizi contingenti mascherati, è chiaro come il contenuto di quelle che si dicono scienze pure — consistente di giudizi necessari — soggiaccia alla legge generale della deduzione.

Un altro corollario riguarda la dimostrazione per assurdo. Per provare che una proposizione discende necessariamente da certe premesse, si assume la sua contraddittoria e se ne deduce una proposizione contraddittoria a una delle premesse iniziali. Tale procedimento dimostrativo è consentito soltanto —

e occasionalmente è stato usato in precedenza — quando la contraddizione venga formulata attraverso una sussunzione al principio modale. Se la si formula invece con una sussunzione alla prima parte della legge qualitativa (sia pur tacendo che si tratta di giudizi necessari), la dimostrazione per assurdo va rifiutata. In tal caso l'assurdo (ossia l' 'impossibilità') non indica l'impossibilità della congiunzione in base al corollario della prima parte della legge qualitativa (che prescrive il comportamento qualitativo di un oggetto necessario prodotto dalla causalità), ma viene 'dedotto'. In altre parole, questa forma della dimostrazione per assurdo — da cui così tanti teoremi delle cosiddette scienze pure hanno tratto la loro prova — si riduce alla deduzione: un oggetto, se è (premessa), per necessità non è (conclusione sussidiaria), o viceversa; quindi non dimostra quello che vorrebbe, poiché ricade nella forma della legge generale della deduzione.

Infine la legge generale non dev'essere fraintesa come annientamento della prima parte della legge qualitativa: essa distrugge soltanto gli oggetti cui quest'ultima assegna un comportamento, quindi la paralizza, la rende inefficiente. Nel suo impulso costruttivo il necessario forma gli oggetti, e per salvaguardarli la forma del principio viene trasferita alla prima parte della legge qualitativa, che è dunque richiesta dalla struttura dell'apparenza, e regola la compagine e la natura degli oggetti composti (si ricordino i caratteri dei sillogismi negativi). Questa compagine è instabile, pure è questo il nostro mondo! Se la modalità dell'oggetto necessario è taciuta, la contraddizione triangolare viene messa

in ombra, e sino a quando non intervenga la legge generale della deduzione, provvisoriamente, l'oggetto resiste. Ma è stabilito che la legge generale 'deve' intervenire. E ogni oggetto — astratto o apparentemente concreto — come un fantoccio di sabbia, sulla spiaggia, attende l'alta marea.

Commiato.

Il giuoco e la violenza — i simboli che rievocano e riportano indietro alle espressioni prime e oltre, sino all'immediatezza — nel cammino del riflusso, quando si sceverano in contingenza e necessità, con l'astrazione mutano pelle: la levità, la gaiezza, l'inventività del giuoco trascolora nel capriccioso e nel casuale, per rattrappirsi nella manchevolezza, nella fragilità indigente (la gioia è inavvertita, perché nell'astratto la violenza va trionfando). Ma anche la violenza perde il suo carattere straziante e crudele, si trasforma in gelida dominazione estensiva. La presa inebriante dell'immediatezza — Dioniso! — è lontana.

Nello scacco alla ragione c'è un trionfo postumo del giuoco: la sospensione dell'*archè* riemerge in basso, in fondo alla cascata della violenza, e il potere soverchiante della necessità, proprio nella sua tracotanza compiaciuta, viene riequilibrato, in una sospensione finale.

LA RAGIONE ERRABONDA

*... ma i più non si sono accorti che
è posseduto da un dio.*

PLATONE

I SAPIENTI PARLANO

La comunicazione.

Nel 'dire', quella tendenza oggettivante, propria dell'espressione, che cerca un allargamento, un più vasto dominio, e si trova ostacolata dalla ristrettezza dell'organismo, quella stessa tendenza che nel riflusso espressivo si scarica poi in una moltiplicazione interiore, ecco che sembra infine recuperare la direzione dell'ampiezza — attraverso la comunicazione. Le parole sono espressioni improprie che stabiliscono un reticolo esterno, un supporto per i soggetti rappresentanti: possono così manifestarsi e circolare le espressioni seconde, che come tali nascono costrette in una interiorità — « l'universale tutto si acquieta nell'anima » dice Aristotele — prive dell'aspetto risplendente, della magia dell'apparenza che caratterizza le espressioni prime.

L'acquisto in estensione interiore che si manifesta nell'universale, come astrazione dell'oggetto

rappresentativo, si propaga mediante il linguaggio in un acquisto di estensione esterna, come risultato della comunicazione che si muove verso un'universalità dei soggetti rappresentanti. La verifica di quest'ultima appartiene al parlare assieme, al conversare, al discutere, al comunicarsi a vicenda la sfera delle espressioni seconde. Da tale universalità si deduce anzitutto che omogeneo è il fondamento dell'apparenza, l'immediato, e in seguito che il significato del riflusso rappresentativo va inteso come un tentativo di recuperare quell'immediatezza: cosicché, raddrizzando la struttura secondo la genesi, il *logos* è comunicabile poiché comune era il punto di partenza.

Ma questo allargamento, sotto il profilo metafisico, è anche una limitazione, un affievolimento. I caratteri più forti del mondo come espressione vanno attenuandosi, quando vi si innesta l'espressione impropria della parola. Nel riflusso va perduto l'elemento giocondo della visione, il brivido del sogno, la pienezza di una miracolosa restituzione del profondo attraverso la luce dell'attimo — il fiore dell'apparenza.

La costrizione.

È il necessario che stringe gli universali, li lega assieme, e le parole si congiungono nel discorso sotto la sferza della necessità: questa è la chiarificazione astratta ed espressiva della violenza che sta nell'immediato. Il necessario unito ai suoi oggetti, gli universali e le parole, è il *logos*, il discorso e la ragione,

la costrizione in carne e ossa. Alla sua corposità allude Empedocle: « conosci, quando il *logos* sia stato dissezionato entro le tue viscere ».

L'acquietamento.

L'individualità dell'organismo umano è apparente: tuttavia questa apparenza è costitutiva di altra apparenza, poiché tale organismo come rappresentazione unitaria diventa l'origine apparente di ulteriori serie espressive concrete. Il riflusso delle rappresentazioni astratte va invece distinto da questa spinta espressiva primaria, e non si fonda sull'individualità complessiva dell'organismo, bensì sui suoi componenti concreti. Di conseguenza tale individualità non è rintracciabile se non accidentalmente negli universali che sorgono in questo organismo.

È come se un modello degli universali — pur nell'estrema antitesi tra immediatezza e astrazione — già esistesse nei contatti metafisici, si restringesse e frantumasse nel concentrarsi degli organismi, e di qui retrocedendo tentasse per altra via e sotto altre spoglie una ricostituzione. Ma l'universale nasce chiuso nell'interiorità, da cui lo trae fuori appunto la parola che lo esprime: quest'ultima è il risultato di una concentrazione espressiva proveniente da molti individui, dove l'universale che stava nelle loro interiorità viene verificato nella sua identità, ed eventualmente raffinato e purificato dalle scorie dell'individuazione. La parola tuttavia, in quanto espressione impropria, rimane un tramite, sia pure

essenziale, sul cammino del riflusso. Certo è comunque che senza di essa sarebbe impossibile, entro l'isolamento di un'interiorità, raggiungere l'affinamento e il legame degli universali.

Un effetto essenziale dell'espressione è l'acquietamento. Il mondo come apparenza in generale è l'acquietamento della tensione che sta nell'immediato. Così nel campo dell'astrazione: al suo primo apparire l'universale è l'acquietamento del molteplice riconosciuto dalla memoria come simile, e allo stesso modo la parola è più tardi l'acquietamento di un universale testimoniato da molte fonti. L'universale vuole arrestare qualcosa e la parola vuole arrestare l'universale: con la parola si esprime quello che di fermo si è sperimentato nel pensiero. Questa ricerca di quiete allude in entrambi i casi a un tentativo di afferrare, inchiodare, recuperare e liberare il fondo dell'immediatezza.

Il logos spurio.

Gli individui da cui prendono origine le espressioni astratte possono essere semplici specchi riflettenti e allora nella costrizione del *logos* si propagherà la violenza dei contatti metafisici; di regola però si instaura un rapporto tra le rappresentazioni astratte del riflusso e il complesso di rappresentazioni concrete che innestandosi nell'unità espressiva dell'organismo umano si collegano, attraverso il meccanismo della causalità, ad altre serie rappresentative concrete, si manifestano come centri propulsivi di concatenazioni espressive circoscritte, in cui l'indi-

viduo è pensato come origine prima, e dànno luogo all'apparenza mitica della volontà, dell'azione e del libero arbitrio. In base al suddetto rapporto la rappresentazione astratta viene allora assunta come *ratio volendi*, come 'motivo' per un' 'azione' dell'individuo, ossia per una modificazione causale in una catena rappresentativa.

È normale che i pensieri, le parole e i discorsi degli uomini obbediscano a questo intreccio eterogeneo di spunti e cammini espressivi, cosicché una formazione grezza degli universali, una mescolanza caotica del necessario e del contingente nei nessi rappresentativi, la subordinazione di ogni prodotto astratto e discorsivo al propagarsi individuale, al di là della convergenza organica in cui si costituisce, della spinta espressiva primaria — tutto ciò potrà chiamarsi appunto un *logos* spurio. Se ne raffigurano varie specie, a cominciare dal discorso poetico, dove il potere astraente della parola è contrastato, la costrizione è superata dal giuoco e spesso il diaframma dell'organismo viene anche a cadere, al discorso retorico, dove la costrizione è cercata per legare, assieme agli universali, altresì gli individui, e viene chiamata persuasione, giù sino ai discorsi semplicemente umani, siano essi conversazioni, comandi, informazioni e via dicendo.

La dominazione.

Se la rappresentazione degli universali più vasti e più scarniti si può raggiungere soltanto per il trami-

te della parola e se il costituirsi di quest'ultima è condizionato da una pluralità di individui, sarà chiaro anzitutto che il *logos* autentico non può essere il prodotto di una ruminazione solitaria, ossia non può essere elaborato e reso oggettivo entro una qualsiasi interiorità, e di qui trasmesso e imposto agli altri soggetti, e in secondo luogo che gli universali nella loro massima astrattezza e i loro nessi costrittivi neppure potranno formarsi identicamente e indipendentemente nei vari soggetti, per venir poi comunicati come tali.

L'essenza della ragione, ossia il *logos* autentico, è lo sceverarsi della componente violenta che sta nell'immediato attraverso il vincolo del necessario: qui l'apparenza dell'individuo viene ignorata, la contingenza resta bandita dal principio di esclusione e la costrizione impone che del casuale ci si depuri come di una scoria. Tutto ciò avviene mediante la parola, ossia attraverso il concorso di soggetti rappresentanti. La costrizione discorsiva che nasce nell'interiorità ma è estranea al principio di individuazione finisce per coinvolgere, con il suo espandersi, un'universalità di soggetti rappresentanti, e diventa dominazione. Gli individui elaborano parole e linguaggio per esserne poi dominati. Questo è il *logos* oggettivo, ma con ciò non si dice affatto che sia costruttivo. Tale *logos* non si costituisce semplicemente con il dare certi nomi a certi universali, e neppure articolando linguaggi ricchi di nessi e di significati. Tutto questo è il bagaglio che serve alla vita individuale, rientra in ciò che si è chiamato *logos* spurio. In quello autentico l'espressione impropria, cioè il linguaggio, obbedisce sempre al suo

modello, che è l'espressione seconda, l'universale; man mano che la parola affina l'universale, questo universale più puro interviene come modello di altre parole e nessi discorsivi vincolanti. Cosicché la ragione autentica o oggettiva sarà il reticolo di espressioni seconde e di espressioni improprie, legate da una costrizione che riflette un carattere dei contatti metafisici e si espande attraverso il concorso di una pluralità di soggetti in una dominazione universale. In essa non solo le parole sono tramiti, ma anche gli individui.

Il momento storico in cui la ragione da spuria che era accenna a diventare oggettiva si ha quando le parole e il *logos*, che erano stati foggiate come strumenti espressivi dell'individuazione, in vista dell'agire ed eventualmente di un dominio dell'uomo sull'uomo, nel loro affinarsi diventano oggetto di un interesse primario, liberati dal servizio dell'organismo, cioè sono considerati come espressioni autonome. Si apre allora un'antinomia: la capacità astraente che può spezzare i legami con l'individuazione si fonda su di un'idiosincrasia organica che è eccezionale, in quanto riflette una determinata struttura metafisica d'origine, e d'altra parte l'elaborazione di un *logos* oggettivo come espressione autonoma è compito che richiede il concorso di una vasta pluralità di individui, senza i quali è impossibile raggiungere l'affinamento indispensabile, cioè il grado di dominazione oggettiva che caratterizza questa espressione. Interviene un' 'astuzia della ragione': l'agonismo degli uomini, il loro scontrarsi reciproco viene trasferito dalla sfera dei loro interessi individuali a un confronto duro e aspro che

ha per oggetto la natura della ragione, ossia alla discussione astratta sugli universali e i loro nessi, a una disputa teoretica. Essi tendono ancora a eccellere, a dominare individualmente, ma fanno nascere un *logos* che li domina, indifferente alle loro dispute. Un fenomeno multiforme e prolungato di questa esercitazione con gli universali, le parole, i discorsi, le obiezioni, le argomentazioni, sino al livellamento delle posizioni — mediante lo scontro vivente di uomini che discutono — alla sublimazione delle categorie, all'annientamento, nella disputa, di ogni sorta di tesi e di prove, con un passaggio dalla costrizione alla dominazione — tutto questo è stato fatto in Grecia e ha ricevuto il nome di dialettica.

Chi balbetta?

È tempo di aggiustare il tiro: non è l'antica filosofia greca un balbettamento di quella moderna, quasi un'informe anticipazione, lo spicciare confuso di un fanciullino che sta apprendendo le prime forme rozze del linguaggio — è piuttosto la filosofia moderna a biasciare stentando quegli antichi pensieri, come chi per un trauma ha perduto la favella e ricomincia poi faticosamente a ricuperarla per frammenti, farfugliando.

Il discorso storico va aperto qui con cautela e incidentalmente. Nella trama di pensieri che si sta ora intessendo l'osservazione e il giudizio storico suonano perturbanti. In sé la struttura del *logos* può esser tolta prescindendo dalla storia, ma l'ampiezza dell'esperienza richiesta a tal fine suggerisce di farla intervenire in aiuto. La storia serve di esemplificazione esteriore, dove la realtà dell'esempio è soltanto ricostruita, mai vissuta, ossia è fantasticata, interpolata, obnubilata da concetti del *logos* spurio. Serve di stimolo, di conferma, di conforto.

Ogni rappresentazione allude a un passato, proprio perché essa è espressione. Di conseguenza ogni rappresentazione che non è rappresentata ora, ma già è stata rappresentata, allude a un passato più remoto di quello in cui è stata rappresentata. Così la storia, in quanto complesso rappresentativo collocato nel passato — cioè l'accadere storico — non è in sé altro che una rappresentazione alludente a un passato più remoto. La storia intesa non come accadimento, ma come testimonianza o recupero conoscitivo di un passato, assume invece la rappresentazione collocata nel passato in quanto oggetto di una rappresentazione, cosicché sarà la rappresentazione di una rappresentazione, che tuttavia non esprime quest'ultima, tende soltanto a ricostruirla. Ma l'accadere storico non coincide con la struttura dell'espressione: è semplicemente una prospettiva astratta di questa, è l'apparenza vista sotto la lente deformante dell'individuazione; la storia come conoscenza del passato è la rappresentazione — cioè

l'apparenza — di questa apparenza deformata appartenente a un passato e alludente a un passato più remoto. Essa non vuol recuperare l'immediatezza, come l'arte, ma solo l'espressione concreta — tuttavia è massimamente inabile a cogliere questo fine, anzi impotente, poiché la successione della concretezza è irreversibile.

La storia come testimonianza e recupero è comunque un tentativo di ricostruire le serie espressive all'infuori dell'esperienza del presente. Tutto il meccanismo del *logos* spurio, assieme alle azioni illusorie degli individui, non ne può quindi prescindere, poiché un recupero conoscitivo è necessario ai fini dell'individuazione. L'unico modo per recuperare veramente il passato consisterebbe nel ripercorrere a ritroso le serie espressive, ma ciò è impossibile anzitutto per la natura dell'espressione; che come tale è insufficiente in qualcosa rispetto a ciò che deve venir espresso, e in secondo luogo perché le espressioni storiche non ci sono date direttamente come rappresentazioni primarie, ma solo attraverso la mediazione di parole tramandate. Quello che delle serie espressive trascorse è rimasto infisso nella memoria di qualcuno, che da costui è stato espresso impropriamente in parole, e di qui attraverso comunicazioni casuali e risecchimenti di catene astratte è passato nella memoria di altri individui, costituisce la base — ciò che gli storici chiamano il dato, l'elemento oggettivo, spassionato, indiscutibile — da cui costoro vanno poi intessendo i loro reticoli fittizi, che prendono il nome di popoli e Stati, guerre e ideologie, cause e influssi storici, fioriture e decadenze.

La storia è così una finzione molteplicemente mediata, costruita su espressioni astratte, in cui l'elemento verbale predomina su tutto il resto. In essa non c'è nulla che sia prossimo all'immediatezza. Serie espressive improprie si sviluppano e si intrecciano nell'invenzione di pseudo-mondi, dove la concretezza è data dalle parole scritte e da qualche pietra, e gli universali sono astrazioni di queste parole scritte mescolate ai concetti motivanti le azioni del presente, cioè pseudo-universali. In breve la storia, in quanto assume come suo oggetto le azioni e i pensieri individuali dell'uomo, è veramente — in senso metafisico — il sogno di un'ombra.

Con tutto ciò, quando sia di individui e non di idee, o ancor meglio di oggetti singoli prossimi il più possibile alle rappresentazioni originarie, la storia mette sulle tracce, con un'esposizione esemplificativa, di un concatenamento assai vasto di espressioni — sia pure attraverso lo schermo deformante dell'organismo umano, che è il presupposto dell'astrazione — e aiuta quindi a forzare un varco, ciò che conta massimamente, verso il riaccostamento all'immediatezza nascosta, più di quanto non sia possibile mediante la diretta ma circoscritta esperienza individuale. Gran parte dei nessi e degli oggetti rappresentativi non sono rintracciabili nella vita degli uomini presenti, perché tali espressioni sono lontane nel tempo: vale così la pena di tentare lo sforzo travaglioso di riscoprirli, benché in una configurazione malcerta e infedele, nella trama più ampia che attraversa le rappresentazioni di uomini passati.

In ogni caso la storia è nel tempo, non è nulla

senza il tempo — ma il tempo, come dice Antifonte Sofista, è un pensiero dell'uomo

Il recinto sacro.

Assai ristretto del resto è qui l'impiego e l'ambito di un riferimento storico. Interessano il nostro tema semplicemente l'apparizione nel tempo del *logos* autentico e alcune contraffazioni posteriori. Non ci preme neppure la fedeltà nel recupero della rappresentazione storica, né la discussione dei dati. Si tratta solo di mostrare un accadimento che illustri nel divenire il modello metafisico, di metterlo a fuoco in tale contesto, di localizzarlo. E difatti l'espressione è ciò che chiamiamo realtà.

L'accadimento unico ebbe luogo in Grecia, parecchi secoli prima di Cristo, e con pochi segni premonitori, almeno per noi. Per un intreccio bizzarro di cause e di casi, un pericoloso miracolo fece percorrere all'uomo strade inesplorate: più tardi egli « dimenticò dove conduce la via », ma il dover ancora marciare furiosamente, e con presunzione, su di essa si rivelò per lui una iattura.

A questo evento è testimoniato un prologo, avvolto nel silenzio, come si addice alla profondità della vita. Un presentimento accompagna sulla collina di Eleusi, dove nel colonnato sacro, sotto la roccia scavata, ritagliata lungo venature verdastre, occhi di uomini remoti si chiusero di fronte agli ulivi e al sole e al mare di Salamina. I fili della tradizione veridica sono tagliati senza rimedio: né

simboli né immagini restituiscono quei volti muti.

Poi, dopo anni o secoli, dal collettivo del mistero esce l'individuo unico che stringe e raccoglie, un vertice della spinta espressiva lo produce. È un travaglio senza voce che si scioglie in quelle figure di gioventù, e i sapienti parlano: da una meta dell'apparenza erompe il grande riflusso.

Questo è il miracolo che sarà poi chiamato filosofia; incede con levità al suo apparire, ma senza avvedersene le generazioni seguenti ne saranno schiacciate, sino al presente. Su di essa molte banalità si sono fatte udire nel corso dei secoli (banalità attive, con l'appropriazione di presunti contenuti, o soltanto rievocative, ma alla luce di altri mondi), e dichiarazioni calunniose o fuorvianti si rintracciano già in Aristotele. Più tardi si aggiunse l'incomprensione e l'incapacità di comprendere. Reliquie di quel passato, accidentalmente tramandate dalla scrittura, inutile e contaminate, furono ormai considerate solo come documenti morti, mentre tale accadimento era stato vivo in una sfera eterogenea, precedente le condizioni della scrittura, e quindi anche quelle del rimuginamento interiore del pensiero.

La ragione come incidente.

Il sedimento di questa effusione di giovinezza, della fioritura dei sapienti, è la ragione. Essa entra d'un tratto nel mondo, la sua nascita ci appare subitanea, poiché il caso è stato il maieutico. Appena si dissi-

pa l'incantesimo, « dove il flutto della vita si frange sulla spiaggia », dove nuovi oracoli vaticinano ciò che è nascosto agli uomini e agli dèi, d'improvviso si svela, quasi un relitto, l'armatura della dominazione, fatta di categorie dagli artigli ficcanti, gelide e imperiose entro i giudizi che reggono ragnatele di argomentazioni.

Pure è la strada della necessità quella seguita dal *logos* — ma è stato il giuoco a produrla. Una figura bifronte appartiene alla ragione, che è un'estrema punta espressiva, un inesausto slancio di esplorazione, sia pure unilaterale, nella vita, « un travasamento e vagabondaggio per tutte le cose » dice Platone, ma anche una costrizione fatale, votata a rigidità mortali, a scatenamenti perigliosi, ipocriti e mascherati.

Quando la si è colta nella sua origine, è possibile distogliere lo sguardo dalla ragione. Essa appare allora, nel bene e nel male, come un incidente. La ragione appartiene naturalmente all'uomo, è chiaro, si presenta come una sua manifestazione, o meglio è manifestazione di qualcosa attraverso lui. Ma aver la posta al vertice dell'interesse, averne gonfiato e vantato smisuratamente le capacità, stravolto la prospettiva ottica, aver creato l'illusione di poter aprire con il suo aiuto scrigni preziosi e rivelare misteri inebrianti, questo è un fatto incidentale, episodico, aberrante. Eppure non ci si è ancora scrollati di dosso questo avvenimento. In altri centri della cultura umana la ragione rimase in disparte, o entrò in un giuoco equilibrato con i restanti strumenti espressivi. In Grecia infuriò divampante, fu messa al centro, in alto, creò il mito dell'eccellenza più

eccitante dell'uomo, che assunse il titolo di filosofia, pieno di risonanze. Per secoli questa rimase sul trono, poi passò lo scettro alla scienza, che rivelò e sfruttò i poteri della ragione nella sfera dell'utile, dove il *logos* diventa spurio; e sotto questo segno riuscirono le più difficili conquiste, caddero persino, in direzione del sole nascente, le roccaforti di ciò che è interiore.

Il possesso della luce.

Un cenno all'ambiente greco, ma non perché le condizioni esterne dell'uomo e i caratteri naturali di questo contribuiscano a determinare la sua visione del mondo (meschina sarebbe l'argomentazione); piuttosto i prodotti di quel pensiero sono le ultime espressioni di un'immediatezza che è contigua e congiunta in una medesima regione metafisica a quella esprimendosi negli uomini che vivono accanto ai sapienti e nelle cose che li circondano, cosicché alla base di tali molteplici manifestazioni è da postulare un'omogenea spinta espressiva.

Il paesaggio anzitutto, aperto e seducente per la varietà delle prospettive che creano miraggi d'infinitudine, aspro nei dorsì pietrosi e tuttavia accessibile, con orizzonti che invitano all'avventura, privi come sono di catene invalicabili di monti o di mari sconfinati; e in seguito un clima marino, secco ed esaltante, dolce ma senza accidia, rigoglioso ma senza torpore, eccitante ma senza estenuazione, con

ricchezza di venti che rimescolano la fantasia: il dominio del sole e il fiume della luce diffusa su tutte le cose, che da tutte sradica a forza i colori e ispira baldanza mentre il suo stimolo non è avvertito, come la salute dà il benessere a chi è sano.

Quanto agli uomini di quei tempi, la loro vita fu aspra, ma nulla lo dimostra ai posteri (a Sparta non si trovano tracce di mura difensive), e già rispetto al sostentamento essi ebbero la genialità di renderselo lieve. La vivacità della loro immaginazione considera i miti e i racconti dei poeti come oggetti concreti (la fantasia difatti, come dimostra il sogno, è capace di rappresentazioni primarie), mentre agevoli sono i loro bagagli di nozioni astratte, forgiate da poco; essi sono ciarlieri e avidi di cose e idee che vengono di lontano, essi vivono a cielo scoperto e sono pronti a interrogare e a discutere su tutto, sanno ascoltare e parlare bene, sono incuranti dei posteri e propensi allo stupore contemplativo, guardano le cose vive come fossero inanimate, e le inanimate come fossero viventi. La loro idiosincrasia fisiologica tira via nel dolore, lo sottovaluta, e si controlla nel piacere, evita di giungere alla sazietà. I loro sensi sono vibranti ma non tirannici: il gusto di violentarne la violenza non è solo di Socrate, ma riflette un istinto greco di dominazione. In quest'epoca la sensualità non affiora mai in superficie; talora invece la crudeltà, che tuttavia non riguarda soltanto i sensi. Essi godono sommamente della luce e del colore, sono curiosi con gaiezza di tutto ciò che si offre allo sguardo: ma immersi in questa contemplazione trapassano paradossalmente, per un'ipertrofia conoscitiva, in un atteggiamento di distac-

co, che fantastica su ciò che è nascosto sotto quelle scorze.

Il sorriso dei kuroi.

Questi e altri discorsi sono pure suggestioni prive di vigore originario, si avvalgono di rappresentazioni fittizie, interpolate, ricostruite; quando si scoprono invece espressioni preservate senza mediazioni astratte — come avviene per alcune figure e testimonianze sorte in quel tempo ma resistenti al tempo nella loro natura espressiva — la possibilità di recuperare quella vita si approfondisce in modo subitaneo. In questi testimoni si focalizzano e si rapprendono tutti i faticosi sussidi indiretti; essi sono uno scorcio illuminante, una gravida abbreviazione di quanto il discorso storico va intessendo fiaccamente, poiché forniscono ‘ la piccola indicazione ’, direbbe Platone, l’aiuto a chi possiede l’attitudine per compiere il grande salto all’indietro.

Tale è il caso per le figure della scultura in un breve periodo, pochi decenni tra il sesto e il quinto secolo: non ci si muove qui tuttavia su un terreno dimostrativo, piuttosto su un piano evocativo. Questi *kuroi* sono raffigurazioni di coloro cui si rivolsero le parole dei sapienti. Qui soltanto è in nostro possesso ancora una vibrazione primitiva. Il senso di quelle parole doveva esser tale da risultare comprensibile agli uomini così raffigurati, e anche tale da esser adeguato a essi. Certo non era destinato a noi!

E se commentare queste figure significa stemperarle, sarà lecito tuttavia accennare alla risonanza fisiologica che la loro vista opera su di noi, anzitutto a un brivido di meraviglia, come per un'ambiguità che attragga e sgomenti. I grandi occhi dorici aperti — vuoti per noi, quasi di una Medusa che impietrisca — sono aspri anche nei volti delle *korai*; il disegno dell'orbita è elaborato e scabro a un tempo, delimita quanto allude all'interiore e lo controlla con crudeltà (ma il *logos* è qui assente). Qualcosa ci manca negli occhi, ma la bocca è preservata, e dallo sguardo che atterrisce salva il sorriso, dove si manifesta una *philanthropia* ingannevole, poiché il sorriso è il primo segno fisico della ragione simulatrice, della sua malizia e ironia. Appena percettibile è la contrazione della bocca, piegata in alto agli angoli, così che le labbra lievemente si schiudono. È questo l'elemento dolce della simmetria, ma ambiguo ancora nella serenità, nel dominio giocondo sull'apparenza, nel fiore della bellezza, che dissimula una minaccia: quei muscoli difatti sono tesi, rapidi a slanciarsi subitaneamente, a sfrenarsi in uno scatto che sta fuori della nostra rappresentabilità, con la stessa prontezza e concitazione, con cui le anime dei *kuroi*, che indugiano nella recettività del sorriso, possono d'un tratto scatenare pensieri dai piedi leggeri. La ruvida nudità di queste figure, che richiama all'immediatezza elementare, si addolcisce con le *korai* velate, prima nel pannello lineare del peplo dorico, poi nelle pieghe raffinate del chitone jonico, segni di espressioni non più native, dove il *logos* va estendendo il suo intreccio, sicché il sorriso

allora raggiunge talvolta gli occhi, che si mostrano lievemente obliqui.

Il logos consegnato ad Artemis.

Anche se la nascita della ragione è improvvisa, pure, quando si alza il velo del silenzio che nascondeva l'uomo misterico, il *logos* compare dapprima disarticolato. È un sapiente, Eraclito di Efeso, che si proclama scopritore e possessore di una legge divina che incatena gli oggetti mutevoli dell'apparenza, e lui stesso per primo dà il nome di *logos* a questa legge. Esso è la trama nascosta del dio che regge e sferza tutte le cose, ma coincide al tempo stesso con il 'discorso' di Eraclito, con le sue parole.

Gli strumenti della ragione, gli universali, sono già tutti in possesso di Eraclito; ma la loro ferrea concatenazione secondo la necessità non viene da lui enunciata. Per ottenerla occorre un'elaborazione umana collettiva, mentre Eraclito ha scarnito e affinato da sé i suoi universali: la legge dei loro vincoli non lo interessa, non fa parte del suo *logos*. Il dimostrare non ne fa parte, e il suo 'discorso' è fatto di lampeggiamenti, che non hanno bisogno di esser posti in relazione. Il suo tentativo è di recuperare l'immediatezza con l'intreccio simultaneo di universali, ed egli si vanta di riuscire in ciò assai meglio dei poeti, che si sforzano di giungere all'immediato attraverso espressioni di espressioni primarie, poggiando su una molteplice esperienza della vita. Egli si stacca quanto più può dall'immediatez-

za, spingendosi all'estremità opposta, alle astrazioni più spoglie, e mediante queste, annodate assieme in un giuoco espressivo oracolare, recupera con un balzo la profondità da cui è partito. Il suo ' discorso ' assume quindi la forma di enigmi, poiché con gli strumenti più eterogenei rispetto all'oggetto celato egli offre qualcosa da indovinare. È l'invenzione di una forma che non sarà più tentata, perché questa esperienza non consente imitazioni. Ciò che è nascosto sul fondo viene presentato agli occhi di tutti, ma è difficile afferrarlo, decifrarlo: Eraclito ha il *pathos* di ciò che è nascosto.

Il percorrere a ritroso i cammini del *logos* eracliteo, sino a commentare la variegata complessità dell'inesprimibile cui esso allude, appartiene tuttavia a un'altra ricerca. Qui è sufficiente dire che il ' discorso ' di Eraclito s'identifica con l'essenza del mondo proprio perché questa consiste nel ' discorso ' che rivela la *physis*, cioè il nascimento, l'immediatezza. Quest'unico ' discorso ', ossia questa ' espressione ', come si può indifferentemente tradurre *logos*, non è però ancora una discorsività, che oscurerebbe l'enigma senza rimedio, con la sua violenza, e impedirebbe di divinare il giuoco del fanciullo, occulto a tutti, che regge il mondo.

Ma questo *logos* dev'essere comunicato: la comunicazione artistica è disprezzata, non è ancora trovata quella dialettica, e il *logos* di Eraclito rimarrebbe interiore, cioè mutilo, se gli mancasse il ' dire ' che fa parte della sua natura. Gli Efesii non vollero ascoltare il sapiente. Se gli uomini non prestano attenzione, bisogna rendere accessibile il ' discorso ' agli dèi. Viene usato un mezzo particolare

di comunicazione, inconsueto nella sfera dei sapienti — la scrittura, e il *logos*, reso in tal modo visibile, viene dedicato ad Artemis, nel tempio di Efeso. Origine nobile di uno strumento espressivo destinato ben presto a tralignare.

La dea che non si sottrae alla vista.

Ancora una figlia di Zeus, *Aletheia*, colei che non è nascosta, o come ci si è abituati a chiamarla in seguito, la verità, è stata evocata con parole solenni da un altro sapiente, Parmenide d'Elea. Egli ha contemplato il suo aspetto, ce la descrive come una sfera ben rotonda — strana figura per una dea!

Eppure, se la sua natura è di non celarsi, Parmenide sembra pretendere che tutti la vedano: la strada che essa indica è infatti della persuasione. Avvenne il contrario e fu subito contestato che la dea fosse così visibile; dopo due generazioni appena Democrito disse: « nell'abisso sta la verità ». In ogni caso, sia *Aletheia* manifesta oppure celata, stranamente ci si convinse che la sua vista risulti per tutti massimamente desiderabile. In seguito si credette di riconoscerla attraverso molti miraggi e spesso si chiamarono altre cose con il suo nome. Quest'ansia e curiosità non si è ancora spenta.

‘ Ciò che è ’.

La verità è dunque una rappresentazione. Ma che

c'è allora dentro la sfera, che cosa contiene la verità sotto la scorza rotonda? Parmenide non parla di ciò che è nascosto: il suo è il *pathos* del manifesto. Ciò tuttavia nel senso di afferrare la legge universale della rappresentazione, non già di appagarsi in una rappresentazione singolare, poiché « ben lontano sono state bandite la nascita e la rovina, e la persuasione non nascosta le ha discacciate ». La verità inoltre è rappresentazione non solo in quanto si manifesta come un oggetto, ma anche in senso metafisico, perché esprime qualcos'altro. Date tali condizioni, ciò che la verità esprime è al di là della rappresentazione, è quello che ha avuto da noi il nome di contatto, e da Parmenide, che designa più immediatamente l'immediato, è stato chiamato « il fulcro che non trema nel cuore di *Aletheia* ben rotonda ». Questo fulcro della vita ci richiama all'esperienza di cui il nome di Eleusi è un ricordo, e che fu la matrice onde emersero questi sapienti. Inconsapevolmente testimonia tale origine e tale nesso irrecuperabile Platone, quando descrive la visione misterica con linguaggio ispirato da Parmenide: « iniziati in apparizioni compatte e semplici e senza tremore e beate, ammessi alla contemplazione in un fulgore senza macchia ».

Non c'è qui antitesi di trascendenza tra rappresentazione e immediatezza, come illustra la dottrina dell'eterno ritorno, la cui prima esegesi risale appunto a Parmenide. Ma semplicemente l'antitesi tra la superficie della sfera e il suo interno: il tutto è unitario e si scinde solo per l'intervento di una prospettiva. Questa ambivalenza è portata alla luce da una parola sconvolgente, ascoltata ora per la pri-

ma volta dagli uomini: 'ciò che è'. La verità difatti si accompagna al dire (secondo la sua natura di esprimere qualcos'altro), ma il suo dire è comandare, e ubbidendo noi diciamo 'è'. Il 'ciò che è' è la sfera nel suo complesso, nascosta e manifesta, dentro e fuori, immediatezza e rappresentazione. In 'ciò che è' la rappresentazione è congiunta all'immediatezza — come testimonia la vita — e se vogliamo separarle dovremo attribuire il 'ciò che' all'immediato, e l' 'è' alla rappresentazione.

Necessità è giustizia.

È di fronte all'immediato che la verità, come testimonianza del contatto, impone di dire che 'è'. Questo 'è' si accompagna al pensiero, è il pensiero stesso (emergente dall'immediatezza) in quanto manifestato, ed è anche la categoria suprema dell' 'essere'. La parte rappresentativa di 'ciò che è' è difatti l'essere come categoria. Ma perché Parmenide giungesse a questo universale, perché potesse innalzarlo al vertice, bisogna presupporre un estendersi collettivo della tendenza astrattiva, come pure lo scontro di tutti gli universali inferiori, l'esercitazione e la lotta dialettica. Parmenide è uno scopritore e un raccoglitore a un tempo. Il *logos* si è sviluppato così al di là dei limiti in cui lo costringeva Eraclito, avviandosi di slancio, per una congiuntura portentosa, a diventare *logos* autentico.

Parmenide è il legislatore e il giudice di questo scatenamento della ragione. Dinanzi ai suoi occhi

e per il suo impulso demiurgico va distendendosi un tessuto senza fine e vertiginoso di astrazioni, dove i pensieri si congiungono ramificandosi in ogni direzione, e che alla fine minaccia di irretire colui stesso che l'ha filato. Dice infatti Parmenide: « ciò che è si attacca a ciò che è ». Il vincolo che rende inviolabile e senza discontinuità questo tessuto è il necessario, sotto il cui imperio viene sceverato e lavato l'oro autentico del *logos*. Un'altra dea, cui indifferentemente Parmenide dà il nome di *Ananke* oppure di *Dike* (ma l'identificazione tra necessità e giustizia, i cui primi testimoni sono gli Orfici e Anassimandro, appartiene già alla notte misterica), è invero il fondamento primo su cui poggia il mito raccontato dal sapiente, il polo opposto ad *Aletheia*. Ma la verità obbedisce alla necessità.

Le due strade.

Il *logos* è una ricerca, e di questa si aprono due strade. La necessità ordina una decisione, secondo la legge dell'alternativa. Se ciò di fronte a cui siamo posti non si coglie come immediatezza, la strada imboccata dovrà essere quella che dice ' non è '. Così dicendo cederemmo alla violenza del *logos*: tale risposta tuttavia è proibita, di contro si erge *Dike*, la dea che impartisce l'insegnamento, a porre il divieto. La seconda strada non si deve seguire. Pure il *logos*, imponendo una decisione, lasciava aperta la possibilità del ' non è ': ma il ' non è ', anche se imposto, paradossalmente significa in greco altresì

‘ non è possibile ’, poiché ‘ ciò che non è ’ è ‘ insondabile ’, non si può neppure nominare. Il necessario si arresta di fronte all'impossibile. Quindi c'è una sola risposta, che ‘ è ’ — la quale in greco significa altresì che ‘ è possibile ’. Così si concilia la modalità con la qualità.

Il perché del divieto Parmenide non lo dice, e bisognerà attendere il suo discepolo per capirlo. Ma allora la discussione, l'arte dialettica, e in generale il dimostrare e il dedurre risultano soffocati non appena viene rivelato il loro fondamento. Poiché senza non essere e negazione nulla si dimostra, se i principi della contraddizione e dell'esclusione — che sono i cardini primi di ogni dedurre e pure contengono in sé come elemento la negazione — non possono applicarsi.

Ciò che la ragione esprime non è la ragione.

Così nasce la ragione, il *logos* autentico — ma con la nascita già è vicino il suo compimento. Un equivoco radicale ha sempre stravolto il senso dell'antica filosofia greca. Quest'ultima intendeva la ragione come un semplice ‘ discorso ’ su qualcos'altro, un *logos* (soggetto e oggetto assieme) la cui natura è di esprimere un qualcosa diverso da sé. Tale origine è stata poi dimenticata, non si è più compresa questa funzione allusiva, espressiva in senso metafisico, della ragione, e si è considerato il ‘ discorso ’ come se avesse un valore autonomo, fosse lo specchio, il perfetto equivalente di un'idea o di un og-

getto perciò chiamati razionali, o addirittura fosse esso stesso una sostanza indipendente.

Se nel suo complesso la ragione consiste in un pensare certi oggetti (in una rappresentazione) e nel dirli, allora ciò che viene espresso da questo pensare certi oggetti e questo dire senza dubbio non è ragione. La ragione nacque invero come alcunché di complementare, la cui giustificazione stava in qualcosa di nascosto, fuori di essa, che non poteva essere restituito, ma soltanto accennato da quel ' discorso '. In seguito venne fraintesa come fine a se stessa, e tuttavia, anziché inventare una formulazione nuova, se mai fosse possibile, commisurata alla nuova prospettiva, si continuò a obbedire alla struttura e alle regole del vecchio *logos*, che era sorto come uno strumento ausiliario.

L'eccellenza speculativa dei Greci.

Il riflusso delle rappresentazioni astratte può essere utilizzato solo per una congiuntura miracolosa come specchio espressivo dell'apparenza; altrimenti esso si contamina, congiungendosi alle ulteriori rappresentazioni condizionate dall'individuazione, dove la casualità non viene sceverata. Il miracolo sta nella struttura eccezionale di un certo ambiente umano. Parmenide è il segno che rivela la sedimentazione razionale come già avvenuta, è l'erede di generazioni d'individui senza nome che hanno affinato *logos* e parole, per una curiosità anomala e distaccata, la quale si oppone alla naturale contamina-

zione sopra accennata. In Grecia questo ' indescri-
vibile ' si è realizzato, e con l'aiuto della Grecia pos-
siamo allora tentare di descriverlo.

L'intelligenza greca è congiunta alla vita sorgiva,
pur nelle sue estreme astrazioni. Il cammino tra sen-
sazioni e concetti è continuo, senza spezzature; i due
estremi sono presenti alla coscienza e si coniano pa-
role per cingere nell'universale la concretezza, per
abbreviare allusivamente le concatenazioni; le paro-
le e le frasi inventate nella sfera della discussione
giocano su questa scala, accennano alle due dire-
zioni.

La parola costitutiva del *logos* dev'essere vivente,
pronunciata, modulata, scagliata contro le parole
di altri uomini. Così sorge la dialettica, già si è det-
to. Lo scalpello dell'agonismo è lo strumento della
politura razionale. La ricerca del *logos* si attua con
una lotta per la supremazia, con una gara il cui pre-
mio è l'eccellenza nel pensare e nel dire, riconosciu-
ta dall'avversario soggiogato. Un giuoco e una vio-
lenza assieme, in cui la violenza non si esercita sul
corpo, ma sul pensiero. Solo in Grecia si è riusciti
a deviare gli istinti aggressivi dalla sfera dell'azione,
per indirizzarli al mondo delle idee astratte, dove il
loro impulso, attinto dall'individuazione, viene pa-
radossalmente utilizzato per emergerne, cosicché la
vittoria non tocca all'uomo, ma al *logos*. Qui le pun-
te estreme della vitalità umana furono rivolte a una
conquista interiore, le spoglie più preziose di uno
scontro fra individui di eccezione, cosicché la po-
steriore distinzione di vita attiva e vita contempla-
tiva appare al confronto una coppia di ideali atte-
nuati e frantumati. Poiché nel caso descritto non si

tratta certo di vita contemplativa: i pensieri più astratti si legano qui ai volti degli interlocutori.

Furono così bruciate, sino agli universali più estesi, le tappe dell'induzione e della deduzione, e l'aspro giuoco del *logos* venne scoperto come un pas-satempo inebriante, attraverso un inestricabile groviglio di nessi verbali, dove tutto si collega in una ragnatela senza fine e ogni passo apre nuove prospettive; il vuoto dell'astrazione tuttavia non prevalse (come accade invece a noi moderni), mortificando e ottundendo la fantasia, poiché quegli universali stavano ancora attaccati alla natura e agli uomini d'intorno, incombenti e assillanti. Costoro erano sempre lì a intervenire e ad attaccare, a strappare di bocca le parole, stravolgendone i significati secondo tutti i nessi possibili con gli oggetti del mondo visibile. Tutti i concetti erano lucidi e freschi, potevano quindi essere modificati, abbandonati, sostituiti da altri ancora più giovani, cosicché la scherma dialettica si addentrò più tardi nelle sottili distinzioni tra i vari significati delle parole e assieme si sviluppò sempre più il gusto per la definizione.

Questa lotta tuttavia non è funesta, poiché vi si insinua il giuoco, il distacco dalla violenza e la contemplazione; e difatti il *logos* autentico, che da tutto ciò risulta, è anche un'avventura, un circolare e un vagabondare attraverso la varietà. Quel primo acquietamento dell'universale nella parola viene turbato dal vorticoso scontro dialettico; la parola entra allora in un caleidoscopio dove le prospettive sono moltiplicate, e diventa inquieta nel trascorrere degli interlocutori e dei significati. L'irrequie-

tezza si placa infine quando l'esplorazione è compiuta, un nuovo momento di arresto viene raggiunto nel tornito strumento della dialettica, nei suoi luoghi e nelle sue regole. Il nuovo linguaggio, strappato all'individuazione, si può dire autentico e oggettivo, ma risulta pur sempre privato, riconosciuto entro una cerchia ristretta, che ha una comune esperienza e dove il legame è esoterico. Dopo una generazione o poco più esso diverrà pubblico, nella corruttrice convergenza cosmopolita di Atene, e comincerà allora un equivoco universale, un'agitazione epilettica, una confusione irrimediabile. Le sfumature allusive, le brachilogie spontanee in interlocutori legati da una lunga consuetudine di vita, il passare sotto silenzio determinate implicazioni o passaggi discorsivi più volte sperimentati, tutto ciò che suona ovvio nei sodalizi esoterici del *logos* non può per contro essere afferrato in un trasferimento al linguaggio pubblico, di fronte al quale cominciano fatalmente a snodarsi i travisamenti. Nella dialettica vivente la polivalenza della parola è invece controllata; in essa mancano — o non sono pensati esplicitamente come elementi mediatori — i vari termini astratti che il linguaggio filosofico pubblico dovrà in seguito ricostruire e inserire per puntellarsi, e la parola si attacca, allude simultaneamente e direttamente alle molteplici terminazioni sensibili, a un gruppo di punti di riferimento concreti, offerti dai discorsi passati degli interlocutori che continuano adesso a discutere, o da momenti di vita in comune presenti alla memoria di tutti quelli che ora ascoltano.

Il mito del labirinto cretese e del filo d'Arianna

stranamente ci appare come un simbolo pertinente alla natura del *logos*, e già Platone ha richiamato il labirinto a proposito delle tortuosità della ragione. Quello che ha ricevuto in precedenza il nome di principio di connessione costituisce e a un tempo collega gli universali. Si snoda così una rete multiforme con infiniti centri di irraggiamento: un labirinto. Ciò che salva dai suoi meandri — il filo d'Arianna — è la parola, l'acquietamento di quell'agitato e inesausto impulso ad astrarre, connettere, dedurre, l'appiglio insperato in quel pozzo dell'astrazione. La parola unifica e ferma un universale ripetutamente sperimentato nell'interiorità; attraverso la parola la memoria ritorna indietro, ritrova e ripercorre gli oscuri corridoi e cunicoli già superati. Brancolando con l'aiuto di questo filo — e allora davvero la parola soccorre come la figlia di Minosse — si può tentare, e soltanto così, di disegnare il percorso di quel labirinto — e uscirne. Altrimenti la divagazione del *logos* non avrebbe fine, la memoria soltanto interiore dei puri universali potrebbe ripercorrere all'indietro pochi nodi appena, poi si arresterebbe sgomenta e smarrita, nel disorientamento. Ma anche le parole si dimenticherebbero se, una volta pronunciate da un uomo, non passassero nella memoria di chi ascolta, e di qui ad altri, formando un reticolo collettivo, un sostegno plurimo della memoria, una tela di ragno sempre più forte per invischiare la sua preda.

Una ragione formatasi a questo modo è rispetto a quella moderna — in cui fondamentale per la formazione è il riferimento a un linguaggio pubblico impietrito nella scrittura — in tutto superiore, più

agile, più ricca di legami con la vita nascente, più pronta per il combattimento, quindi più vigorosa, e in definitiva più acuta, penetrante, profonda e perentoria. Il nesso espressivo dall'universale alla parola è improprio, manchevole, ma la manchevolezza della parola è tuttavia produttiva di universali, in quanto ferma nella memoria quelli già sperimentati, li isola nel tessuto espressivo, trasformandoli: cosicché l'ulteriore rapporto dalla parola all'universale non è una falsificazione, ma usa semplicemente un artificio di conservazione dell'universale, aprendo così possibilità di nessi molteplici.

Apollineo e dionisiaco.

Oggi è possibile ascoltare le parole di Nietzsche sui Greci con un sentimento analogo — sia pure più tenue e sfumato — a quello con cui egli ascoltava sullo stesso tema Winckelmann e Goethe, ossia con un assenso che approfondito conduce a un dissenso. Dalla 'serenità greca' Nietzsche risalì indietro a Dioniso e alla tragedia, dove ritrovò la sua costellazione culminante: ora ci si può avventurare più indietro ancora — e le scoperte archeologiche hanno arricchito lo sguardo — alla ricerca di un'altra 'serenità greca'. L'abisso dionisiaco, quel sommovimento e turbamento supremo, fu padroneggiato da Apollo prima e meglio che nella tragedia. Senza contare che talora Dioniso indica il pullulare interiore e l'effusione democratica sorti dalla rottura di un precedente equilibrio apollineo.

Nietzsche è penetrato nelle anime di quegli uomini, ma non ne ha visto i corpi, o non li ha riconosciuti. Che il sorriso degli Egineti sia stato da lui interpretato come un artificio di scultori primitivi dimostra che gli mancarono gli occhi per la natura saettatrice di Apollo — per il *logos*.

Il logos è un'arma di distruzione.

Il labirinto della ragione è solo apparentemente un edificio. Quel periodo primitivo della dialettica, i cui artefici sono caduti nell'oblio, ne ha costruito i profondi sentieri, annodando universali a parole; poi d'improvviso giunge qualcuno che sui lati di quei cunicoli scopre aperture, passaggi sempre più numerosi, sintanto che le pareti si svelano inconsistenti. A compiere questo è il demone deduttivo, che collega le astrazioni in direzione discendente, pur abbracciandone sinotticamente tutti i presupposti. Il coronamento della dialettica è così la dimostrazione, ma l'impeto giovanile, con cui quest'ultima fu inventata, rabbiosamente applicata ed esaurita — come per una sete divorante — in tutte le sue confluenze, la svuotò subito, rivelandola distruttiva; di conseguenza, quando l'arte dialettica appare per la prima volta in piena luce, già la sua parabola è al culmine.

Parmenide ha percorso le strade della negazione, ma vuole escluderne gli uomini, con parola misurata e imperiosa. Eppure il giovane discepolo, Zenone di Elea, disobbedisce, rompe il divieto. Quel-

lo che appare come trasgressione dev'essere tuttavia interpretato come accordo in profondità; che il suo slancio tendesse soprattutto nella direzione e in sostegno del maestro, si può dire con certezza, anche se in un senso più sottile di quanto non ci faccia apparire Platone, che per primo parlò di un suo 'aiuto' a Parmenide. Difatti qual è il comportamento di Zenone? Parmenide ha imposto la legge dell'alternativa 'è o non è', ed è proprio nell'applicare questo principio che Zenone congiunge o separa, per ogni anello deduttivo, i concetti delle sue dimostrazioni. Con ciò la negazione dovrà sfuggire al bando parmenideo, poiché anche la risposta 'non è' va inserita nel tessuto dimostrativo. Ed ecco il risultato sconvolgente: attraverso l'uso di quel dilemma, che porta con sé l'esclusione, per qualsiasi oggetto sottoposto alla ricerca dialettica, della congiunzione 'è e non è', paradossalmente è appunto quest'ultima risposta, mediante lo snodarsi di nessi deduttivi paralleli, che viene imposta dalla violenza del *logos*. L'oggetto considerato risulta così distrutto nella sua realtà.

Qui l'aspetto giocondo della ragione dialettica si trasforma in cipiglio duro e tagliente, ostile e terribile, minaccioso e devastante. Se si può dimostrare che ogni cosa 'è e non è', ciò significa che seguendo entrambe le vie — e non una sola, come imponeva il comando parmenideo — qualsiasi risultato dialettico è raggiungibile. Questa è la grande prestazione zenoniana, ma già prima di pervenire alla distruzione totale il cimento dialettico appare fatale quando affronta ogni tesi e la considera come sostenibile. Si rivela così la ragione sotterranea

del divieto parmenideo, poiché tracotante è questo dilagare del *logos*. Non solo, ma l'immediato stesso, il cuore di *Aletheia*, corre il rischio di cadere vittima del *logos*, se ardirà assumere un nome qualsiasi. Se però veramente tutto è sostenibile, allora nulla lo è, poiché la legge dell'alternativa è intangibile. Così, nello spingere all'estremo il suo slancio distruttivo, la geniale disobbedienza di Zenone si rappresenta alla fine come un 'aiuto' per il maestro, attraverso una via autonoma.

Zenone è soccorrevole nella sua tracotanza. Se lo interpretiamo in termini non storicamente eleatici, diremo che nel *logos* autentico il mondo della rappresentazione, arrivato a un punto di culminazione espressiva, si tradisce come distruttivo di se stesso, in una spinta nichilistica e insieme catartica. La natura della rappresentazione, che è solo ripercussione, si disvela qui nella sua inconsistenza, quando venga dimenticato il sostegno dell'immediatezza. Poiché ciò che la dialettica annienta non è solo la fiducia della ragione di essere costruttiva e di poter incidere in modo creativo nella compagine dell'espressione, ma altresì, retrospettivamente, la realtà stessa delle espressioni primarie, cioè dell'esperienza sensibile, che viene svuotata di ogni valore indipendente e mostrata come pura apparenza. Comunque, distrutta completamente la rappresentazione, rimane, 'inviolabile', l'immediato: questo è l'aiuto di Zenone.

Le discussioni non si mettono per iscritto.

La forma dialettica di Zenone è difficilmente rintracciabile. Le testimonianze che permettono una ricostruzione approssimativa sembrano tratte da uno scritto giovanile e divulgativo (una concessione al linguaggio pubblico), di cui parla Platone, e dove l'oggetto da distruggere era il molteplice. Ma tale scritto era soltanto una esemplificazione del suo metodo; il resto, quello che più conta, è andato perduto, almeno nella forma primitiva, come dimostra il fatto che altre sue argomentazioni, per esempio quelle sul movimento e sullo spazio testimoniate da Aristotele, ci sono pervenute attraverso un semplice schema discorsivo. Interpretando questi dati e sempre usando la nostra terminologia, si può tentare un'integrazione, secondo cui il metodo zenoniano si compendierebbe come segue: in primo luogo ogni rappresentazione, intesa come oggetto, veniva dimostrata (sulla base del dilemma parmenideo, che implica il principio di contraddizione e quello del terzo escluso) essere e non essere al tempo stesso, cioè veniva annientata appunto come oggetto; in secondo luogo ogni rappresentazione in generale, sia come oggetto sia come nesso, era dimostrata (sulla base del principio modale, per la coincidenza modale-qualitativa che appartiene al pregnante e incisivo comando di *Dike*, poiché 'è o non è' significa anche 'è possibile o non è possibile') come possibile e insieme impossibile, ossia era annientata non solo nel suo essere ma altresì nel suo prodursi, in quanto rappresentazione in generale.

Il suddetto sistema argomentativo costituisce un vertice di *hybris*. Non è sicuro che si possa attribuire a Zenone nella sua totalità, sebbene non manchino buone basi per crederlo. Se gli si concede la paternità, va rintuzzata la sua tracotanza, poiché una rappresentazione in generale in quanto oggetto e nesso, non è dimostrabile come possibile e insieme impossibile: lo vieta il supremo principio modale. In tal caso l'annientamento non è conseguito.

Tuttavia, che Zenone riferisca i suoi argomenti contro la rappresentazione intesa come oggetto, è cosa certa — e gli si deve concedere la palma dell'invincibilità. Si può tentare anche qui, con un'integrazione più fondata, di ricostruire lo schema generale della prova della falsità, ossia del corno arduo e preminente della dimostrazione: ogni rappresentazione è un oggetto (sia in quanto espressione primaria, interpretata nello spazio e nel tempo, sia in quanto universale); ogni oggetto è quantità; ogni quantità è divisibile; ogni divisibile è infinito; ogni infinito è irreal.

Aristotele simulerà una confutazione, poi, quasi pentendosi, ammetterà che l'argomento di Zenone si può superare solo 'per accidente', ossia con un richiamo a ciò che 'accade'. Ma il problema non riguarda qui i fatti, bensì la ragione. Per i moderni il peso dell'effettuale è invece troppo forte: il rilievo della paradossalità equivale a una confutazione.

L'invincibilità di Zenone non impedì a Euclide di fondare la geometria sul punto inesteso, un assurdo razionale. Dice infatti la prima definizione di

Euclide: « il punto è ciò che non ha parti ». Cosicché il genere della geometria, il suo oggetto, ossia l'estensione (specie della quantità), avrebbe come elemento primo — in esso contenuto — qualcosa che al genere non appartiene, in quanto inesteso. Il punto come causa trascendente. Di esso i moderni pudicamente evitano la definizione.

LA GRANDE MENZOGNA

Condanna della scrittura.

Poteva la ragione diventare oggetto di letteratura, essere cioè consegnata al discorso scritto? Quello che si è detto sulla sua natura sorgiva sembra escluderlo, eppure la cosa avvenne, anzi il carattere incidentale della ragione si accompagna indubbiamente allo sviluppo nei secoli di certe grandi tradizioni scritte. Dovremo dedurne che per assistere alla fine della parabola occorra attendere sino a che la ragione venga espulsa dalla sfera letteraria? Certo è che la scrittura, almeno riguardo al *logos*, ha mostrato sinora una natura perversa, tralignante e travisante.

Se la parola è espressione impropria dell'universale, tanto più impropria — e ambigua — è la funzione espressiva della scrittura. Nello scritto la parola trova collateralmente un'espressione, e questa è impropria, perché il segno di scrittura non dà una

nuova dimensione espressiva al suono della voce (o talora direttamente all'universale stesso), ma è solo uno strumento artificiosamente rievocativo. Lo scritto, è vero, lascia cadere qualcosa che è della parola, secondo la natura di ciò che esprime qualcos'altro, ma manca di vigore manifestante, poiché l'allargamento, l'acquisizione in rappresentabilità, che è altresì un carattere proprio dell'espressione, le compete solo in modo accidentale, non per un incremento di chiarezza, ma per l'accessoria persistenza nel tempo della materia scritturale. Lo scritto non estende la rappresentazione del *logos*, di cui è un semplice surrogato — manchevole anche se accidentalmente più duraturo — non un'espressione in senso metafisico.

L'acquietamento che interviene in ogni stadio dell'espressione si rivela a proposito della scrittura quanto mai ingannevole, nel suscitare l'illusione della conquista — che è solo mortificante — di un frammento di eternità. Nell'universale si arresta il molteplice sensoriale, nella parola si ferma l'universale e nel linguaggio dialettico si acquieta l'agitato trascorrere degli interlocutori. Ma anche la linda saldezza del *logos* autentico poggia su un fragile equilibrio. Il linguaggio della dialettica dapprima è privato perché vivente, esoterico, ed esoterico non per una rivelazione, ma per un acquisto attivo entro una cerchia ristretta: alla metà del quinto secolo si manifesta in Grecia la tendenza fatale a rompere l'isolamento di questo linguaggio. Gli argini si spezzano, e come in occidente va dispersa la comunità pitagorica, che aveva forgiato un *logos* più dogmatico che dialettico, in una segregazione ini-

ziatica, così anche l'involucro di inaccessibilità che aveva protetto i dialoghi eleatici viene infranto, per la confluenza ateniese, nel confronto con le forme espressive dell'arte e i prodotti del *logos* spurio nell'ambito politico. La sticomitia di Sofocle tradisce l'ingresso del linguaggio dialettico nella sfera pubblica. Il vecchio linguaggio si mostra inadeguato; gli ascoltatori non sono scelti, già conosciuti, la parola si rivolge a profani, che non discutono, ma ascoltano soltanto; nel tumultuoso ambiente politico i fini dell'individuazione si sovrappongono al *logos*, contaminandolo. Nel turbamento si tentano nuove unificazioni e nuove estensioni espressive: uno degli acquietamenti è offerto dalla scrittura.

Come nel labirinto della ragione la parola offriva la possibilità di guidare la memoria, di preservare e recuperare, salvando dall'oblio, dalla dispersione e dal disorientamento, così il segno scritto sembrava ancora venire in aiuto, arrestando durevolmente quel reticolo di parole che era stato affidato alla memoria dei protagonisti dialettici. Ciò avviene con un adattamento, dove si richiedono nuove forme e dove s'intreccia il *logos* spurio: la rete dialettica si disunisce, si allenta, si apre in cento direzioni, i suoi fili si imbroglia. Lo scritto, che vuol sovvenire, lascia aperte molteplici interpretazioni. E mentre l'efficacia propulsiva della parola vivente rispetto all'universale viene provata dallo snodarsi manifestante del *logos*, lo scritto estende solo illusoriamente la consistenza espressiva della parola. Molto va perduto e nulla di nuovo è conquistato. Attraverso gli universali nudi, non raccolti e indirizzati dalla parola, tutto si confonderebbe — e all'estre-

mità opposta, quando lo scritto sostituisce la parola viva, tutto si frammenta e mortifica, diviene mendacemente oggettivo.

Con questi discorsi pubblici, di cui la scrittura è un aspetto, si mette in moto una falsificazione radicale, poiché viene trasformato in spettacolo per una collettività ciò che non può essere staccato dai soggetti che l'hanno costituito. Non solo gli universali, ma le parole stesse del *logos* autentico alludono a vicende dell'animo, che si afferrano solo col partecipare, in una mescolanza che non si può dividere. Nello scritto l'interiorità va perduta. La memoria s'ingombra, si ottunde e al tempo stesso rimane indietro, estranea, staccata da quel punto di partenza. Nel mutare dei tempi e dei luoghi i segni di scrittura non hanno più la capacità di rievocare tutto ciò di cui sono stati caricati e che per natura potrebbero trattenere, mentre quanto essi lasciano cadere per necessità è quello che più conta, il linguaggio vivente nel ritmo del respiro, radicato in cose animate, assieme al suo riflesso sui volti degli interlocutori.

Qualcosa di sinistro appartiene alla scrittura: chi legge si sente spinto ad abbreviare i passaggi, a saltare qualcosa, come per un'oppressione innaturale di fronte a una stortura macchinosa. La parola viva richiama direttamente l'universale, mentre di fronte allo scritto, che dovrebbe richiamarlo indirettamente, si salta lo stadio della parola, o meglio si confonde in una cosa sola parola e universale. Interviene così un'ulteriore falsificazione. Il nesso universale-parola-universale era tenuto assieme dalla vivezza del suo fulcro, del termine intermedio: cadu-

ta questa nella scrittura, poiché qui la parola è derubata di ogni immediatezza e la sua apprensione diventa il semplice vestito dell'universale, il fenomeno originario va perduto e al suo posto subentra un grigio simulacro. L'universale è fermo, la parola in movimento, lo scritto è di nuovo fermo, ma pubblico, inchiodato in una forma che non muta e smentisce la natura dell'espressione, perché non può esprimersi ulteriormente.

La scrittura in funzione propriamente letteraria compare in Grecia poco dopo la metà del sesto secolo e gravita dapprima entro la sfera politica, nella forma di documento pubblico, come pare sia stata condotta la recensione omerica sotto Pisistrato (e ancora più tardi riguardo al contenuto, se si giunge sino all'opera di Erodoto); oppure è da principio uno strumento espressivo accidentale, come si è osservato per Eraclito, o può essere stato il caso, ancor prima, per Ferecide, Anassimandro o Ecateo. E di regola essa è dapprima un semplice mezzo mnemonico, senza che le tocchi una considerazione intrinseca e senza un'autonomia espressiva. Poi, quando il linguaggio dialettico diventa pubblico, questa autonomia viene parallelamente scoperta, sia pure con lenta gradualità, ed emergono fatali i nomi di Gorgia e di Platone. In altre parole: nata fuori della scrittura e ripugnante alla scrittura, fu proprio attraverso questa che la ragione si affermò come grande evento — ma episodico — nella storia del mondo. Da allora la filosofia è cosa scritta e fondata su cose scritte — chiusa in una quiete di morte.

Una precoce decadenza.

Un'esile apparizione storica, quasi cancellata, sin qui è stata intesa come documento della risoluzione — che un giorno è stata realtà — di un problema generalizzato della conoscenza. Giunti al momento ateniese, in cui il peso della tradizione ha localizzato il farsi adulto del pensiero umano, il suo sviluppo in ampiezza, paradossalmente scema la nostra curiosità, quasi per una polare inversione della prospettiva. Più il fenomeno storico prolifera, estendendosi e complicandosi in presunta teoria universale della ragione, più si circoscrive il nostro interesse, che giudicando inficiata la visione complessiva si attarderà su punti particolari, individuerà persistenze dell'antico *logos* o più spesso aspetti cruciali ove si annidano i travimenti gravidi di conseguenze. Dopo aver trattato in modo generale il particolare, tratterò quindi l'esteso e il generale secondo il particolare.

Quando il *logos* diventa pubblico e contaminato interviene — per il metro di giudizio sopra esposto — la decadenza della ragione. Il declino è dapprima equilibrato e per lungo tempo oscillante, perché grandiosi sono i tentativi di recupero e comunque persiste il ricordo di ciò che è stato — poi precipitoso, per un improvviso strappo dei legami, che in seguito non vengono più annodati. Breve è dunque la vita ascendente della ragione: qui basti l'aver designato un modello in cui il sentiero della conoscenza umana è stato percorso con naturalezza, e sino in fondo. Valutare quanto segue come perdita di naturalezza è impossibile per chi non sia risalito

più indietro, al sentiero naturale: dal momento in cui fu perduta, difatti, tale naturalezza non venne più recuperata sino a oggi, almeno in ciò che va sotto il nome di storia della filosofia.

L'individuazione prevale sul logos.

Quel volgarizzarsi del linguaggio dialettico ha un nome: la retorica. Qui la piattezza della scrittura non si è ancora imposta: la parola vivente si inebria di sé, vuol farsi tornita, scultorea. Non è un caso che l'erede della sapienza dialettica, Gorgia, sia stato altresì il legislatore della retorica. E il *logos* si trasforma, cambia pelle. La scaltrezza della ragione, affinata nelle dispute avventurose dell'astrazione, viene ora impiegata dal discorso retorico come strumento scintillante della volontà di dominio. La seduzione di Apollo, con reti di sottili pensieri, è qui una maschera della violenza, rende accettabile ai raffinati la sfera della potenza.

Un nichilismo di grande stile.

In Gorgia si avvertono, anche al di fuori della retorica e della sua impurità, i primi segni di un'estenuazione, rispetto al pensiero. Il suo atteggiamento divulgativo, falsamente elementare, lo indica come uno degli artefici del trasformarsi in pubblico del linguaggio dialettico. La sua dottrina che

‘ nulla è ’ non aggiunge alcunché di nuovo, almeno per il contenuto, alle conquiste zenoniane. Ma secondo Parmenide e Zenone, nel *logos* l'immediato difende se stesso. La ragione si rivela devastatrice, in quanto si costituisce davvero come espressione compiuta del carattere violento dell'immediatezza. Questa distruttività solo allusiva non è nichilistica, poiché realizza ciò che è nascosto nel profondo. Nell'esposizione gorgiana invece, a causa della sua dichiarata crudezza e del suo isolamento da ogni presupposto metafisico (come vuole il linguaggio pubblico), minaccia di andare perduta la significazione eleatica. Cosicché questo nichilismo fu presto frainteso — com'era giusto con l'affermarsi del linguaggio filosofico — nel significato di un tracotante autoesaltarsi della ragione, mentre la sua intenzione primitiva era stata invece di esprimere un tracotante annientamento della ragione stessa. E Gorgia alludeva all'origine eleatica, quando diceva che anche se qualcosa è, risulta inconoscibile o incomunicabile.

Il culmine della ragione.

La filologia non permette di raggiungere su questo tema una piena sicurezza, ma più che lecita è l'ipotesi che l'eccellenza logica di Gorgia sia stata sbalorditiva. Non soltanto egli rivela un possesso cosciente dei principi di esclusione e di contraddizione (dove tuttavia è di portata storica capitale, e significativo per il suo atteggiamento di divulgatore,

il restringerne l'applicazione in senso qualitativo, rinunciando alla formulazione modale), ma si dimostra padrone della teoria della deduzione, ossia della struttura del giudizio, della conversione, dell'aspetto quantitativo nella contraddizione, della legge di trasposizione e così via. Applica largamente la dimostrazione per assurdo ed è verosimile che sia stato l'autore di questa forma di prova che, codificata poi da Aristotele, ha avuto fortuna sino ai nostri giorni. La sua natura indiretta le dà una notevole efficacia persuasiva, che richiama la sfera retorica. Con ciò è anche un po' rozza e volgare, se messa a confronto con il metodo zenoniano, che a ogni anello dimostrativo decide direttamente mediante l'applicazione del principio modale.

L'elemento miracoloso nella logica di Aristotele, se la si considera prodotta in gran parte dalla sua sola mente, risulta attenuato quando alla sua base si riconosca un recupero del patrimonio eleatico e soprattutto gorgiano, magari attraverso la mediazione megarica, e lungo un ponte che supera l'avvallamento speculativo cui tutto sommato appartengono anche Socrate e Platone.

La scrittura si fa strada.

Alcidamante e Dionigi d'Alicarnasso ci raccontano che gli oratori del quinto e del quarto secolo scrivevano anzitutto i loro discorsi, elaborandoli minutamente e limandoli, al solo scopo di impararli poi a memoria sin nei minimi dettagli e poterli così re-

citare senza cambiare nulla. Ma in tutto ciò la scrittura rimaneva un puro strumento di lavoro: l'opera era la recitazione vivente, non lo scritto. Nel far questo però lo strumento diventò gradualmente il fine (si ricordi inoltre l'attività logografica), e ciò fu fatale. Col quarto secolo la trasformazione era già avvenuta, e ancor prima nelle sfere confinant, su cui agì la suggestione della retorica, e dove lo scritto ovviamente non passò attraverso la fase strumentale, ma nacque subito come fine. Ricordiamo Tucidide, e un nuovo prodotto di concorrenza alla dialettica pubblica e alla retorica: il dialogo platonico, due cose in una. Con ciò nasce ufficialmente la filosofia, e nasce come letteratura.

Eliminazione di Socrate.

La grandezza di Socrate non dev'essere cercata nella sfera dialettica. A lui vanno comunque attribuite due innovazioni. Di fronte alla crisi della dialettica — dove i rispondenti erano divenuti ascoltatori — che minacciava di distruggerla e comunque la degradava, Socrate tenta di ridarle vigore con istinto democratico, e si sforza di far risorgere l'interlocutore, prendendo l'uomo della strada. Ma questo fu un espediente senza esito. L'altra sua novità riguarda il contenuto delle discussioni. L'astrattezza eleatica non attirava gli Ateniesi e neppure Socrate. Il linguaggio dialettico, resosi pubblico, aveva accolto in sé i concetti del *logos* spurio. L'individuazione, prevalendo, indossa i panni morali; si cerca di impor-

re la nobiltà della ragione ai comportamenti e alle azioni degli uomini. È il compito che si assume Socrate, che vuole scoprire quali azioni siano razionali. Ma il *logos* autentico non riconosce come suo oggetto l'agire.

Il dorso del cielo.

« Le anime che si dicono immortali, quando sono giunte al vertice, trapassando al di fuori ecco si arrestano sul dorso del cielo; là rizzate, le conduce intorno il moto circolare, ed esse contemplano le cose fuori del cielo ». Così si esprime Platone, e per noi, dopo molta riflessione, questo linguaggio risulta di un'ambiguità inestricabile. Attraverso di lui parlano ancora i sapienti: come potremmo sperare di avvicinarli, anzi, senza la guida di Platone? L'estasi misterica continua a vibrare nelle sue allucinazioni, un'estasi arcaica, senza le scorie della ritualità, senza l'equivoco stordimento delle esperienze mistiche che non colgono un trionfo sull'apparenza. E la sua 'idea' allude alla visione epoptica di chi raggiunge il grado supremo dell'iniziazione: dunque, nella notte di Eleusi, non soltanto ha agitato la sua fiaccola, ma ancora è riuscito a 'vedere'. O forse egli è soltanto un tramite, l'ultima testimonianza di una costellazione che va spegnendosi, e appunto questo dà alle sue parole quell'intermittente bagliore di rocce sottomarine, che dopo di lui, troncati quei legami, andrà perduto. Ma al tempo stesso si insinua in noi un sospetto, una diffidenza

verso Platone: in fondo si crede di scoprire un'artificiosità, come una violenza mascherata, la volontà perversa di un trasgressore di esperienze segrete. La trasposizione dell'interiorità in immagini gli riesce per una dote visionaria, per una tendenza ambigua a divulgare il misterico. Con la distorsione letteraria del mito egli promette la ripetizione di quelle esperienze a chi si lasci condurre; innaturalmente la conoscenza estatica è presentata come termine finale di una programmazione razionale.

La vocazione letteraria.

Il demone letterario sminuisce in Platone l'impegno speculativo, e anche se alla fine della vita egli stesso irride questo demone, dobbiamo credergli? In fondo l'astio di Platone contro l'arte è quello di un emulatore. Fu un artista mancato, o un ambizioso che voleva creare un'arte nuova? E quello che condanna, egli lo ripresenta in altra forma, sotto il manto di universali scintillanti; come Euripide, anche Platone ama le esperienze forti e squassanti, estenuate e inebrianti, si compiace dello stridente, del compassionevole, del rivoltante (si pensi al *Gorgia*). Il suo istinto drammatico, il gusto della maschera gli fa indossare i panni, non già di molti personaggi, ma di molte visioni del mondo (e nessuna è davvero la sua!): la pessimistica, attraverso le sfumature orfiche, misteriche, pitagoriche, ascetiche, l'erotica, la politica, la dialettica, la moralistica, e infine la più fatale, la scientifica. Anche l'azzardo

di esprimere l'inesprimibile è per lui una tentazione — *Fedro!* — come un giuoco nuovo, un motivo di eccellenza agonistica, sebbene la cattiva coscienza lo costringa tosto alla palinodia, a condannare la scrittura cui deve queste ebbrezze. Platone dunque, in tutto e per tutto, è un *homo rhetoricus*. E anche il *logos* puro non può interessarlo ormai dal di dentro, ma solo come uno spettacolo eccitante, da presentare a un pubblico più raffinato, per sbalordirlo. Insomma, la vocazione alla menzogna!

Una disputa di paternità.

La ' filosofia ' nasce così da una mancanza di talento oppure da un talento dell'estroversione, da un istinto di dominio e da ambizioni politiche frustrate, dall'invenzione di un genere letterario, di un qualcosa mediato, non vivente, dalle qualità del commediante, dal fiutare il capriccio di un pubblico fine ma snervato, cui piace essere tenuto per mano sui sentieri tortuosi della ragione e che sa appagarsi dei bei discorsi scritti.

E neppure si trattò di una conquista pacifica, dato che a Platone si oppose un concorrente, simile a lui per l'impasto di queste doti, ma non demonico, e destinato a soccombere, perché escluso dal magico labirinto del *logos* astratto. Certo non è un caso che chi contese a Platone quella paternità, Isocrate, non solo sia stato professionalmente un oratore sin dall'inizio, ma inoltre abbia voluto usare la retorica, non già come scultura della parola vivente, bensì

come pura opera scritta, ossia in quanto letteratura. È persino incerto a chi dei due si debba attribuire l'introduzione del vocabolo ' filosofia '. Con esso entrambi vogliono designare la propria originalità! Così all'equivoco dei suddetti ingredienti si aggiunge l'equivoco degli autori, in modo tale che quell'origine ambigua graverà poi sul destino futuro, non solo della parola ' filosofia ', ma anche dei contenuti da essa significati.

Come le idee diventarono farfalle.

Con tutto ciò Platone era ancora abbastanza aristocratico da saper ridere della sua ' filosofia ', e in ogni caso c'è molto giuoco in questi suoi travestimenti. Tale è il suo elemento di lievità. Ma i posteri presero assai sul serio, e alla lettera, tutte le parole da lui scritte: questo il suo spirito attico non poteva prevederlo. Così lo scherzo e l'enigma — ami da lui gettati per catturare pesci leggiadri — finirono per diventare il materiale per una dissezione anatomica, nelle menti dei professori di filosofia tedeschi. E ovunque le idee fossero confuse, vennero in aiuto le ' idee ' platoniche, attraverso le più stravaganti esegesi: manichini trasparenti, folletti bizzarri, svolazzanti tra cielo e terra, variopinte farfalle da acchiappare con le reti della pedanteria (e da questi virtuosismi interpretativi si ricavarono anche nuovi sistemi filosofici).

Il Parmenide.

Non vi sono dogmi da cercare in Platone: ciò suona astruso alle orecchie moderne. E l' 'idea' non è altro che un simbolo divulgativo, una presentazione retorica del 'ciò che è' parmenideo, una sua frammentazione seducente. Già la trascendenza dell'idea è un'accentuazione espositiva, dettata dal riguardo — ignoto a Parmenide — per un pubblico indifferenziato. Un abisso — il *chorismòs* — separa le idee dal mondo che sta attorno a noi; eppure 'idea' significa forma, apparenza, sembianza, ossia espressione, e difatti l'idea è una rappresentazione, come lo è l'*Aletheia* di Parmenide. Certo una rappresentazione esorbitante, un fantasma artistico che unifica una totalità gigantesca di serie espressive, stringendole e appendendole con un balzo retrospettivo all'immediatezza onde sorgono, così come la statua di un uomo può racchiudere e inchiodare all'indietro tutte le serie di rappresentazioni concrete e astratte che lo costituiscono. Ma vista sostanzialmente, l'idea è espressione di qualcosa di nascosto; allora il *chorismòs* — e qui sta il paradossale — dovrebbe essere proclamato piuttosto tra l'idea e quell'immediatezza, quella profondità che evoca l'allucinazione misterica. Tutto ciò è invece lasciato in ombra.

Nel *Parmenide* viene proposto l'enigma culminante, facile a sciogliere, formulato anzi in modo trasparente, ma quanto mai pericoloso per l'autore, un rischio mortale. Eppure così vuole la sua natura di giocatore, e il tiro gli riesce. Platone confidava, con astuzia a breve termine, che i lettori non

lo prendessero sul serio. Questo si verificò allora, ma nei tempi che seguirono accadde l'incredibile: l'enigma non fu decifrato. Due sono i punti essenziali del *Parmenide*. Anzitutto, se l'idea è rappresentazione, tocca al *logos* interpretarla ed esprimerla. In altre parole, è possibile una 'teoria' delle idee, o magari più d'una. I personaggi del dialogo — sono proprio loro, Parmenide e Zenone — esaminano la consistenza del *logos* che chiarisce la rappresentazione delle idee, e la 'teoria' ne esce distrutta, annientata; ebbene, la 'teoria' risulta confutata, ma non l'idea! Ciò allude al *chorismòs* taciuto: se l'idea — come rappresentazione esorbitante, non come oggetto — è la rievocazione istantanea di qualcosa di nascosto, allora c'è qualcosa che condiziona il *logos*, ma non ne è condizionato. Questa la prima parte dell'enigma; la seconda ripresenta i risultati della *hybris* dialettica di Zenone, sia pure irriconoscibili entro il linguaggio pubblico e indecifrabili dopo due o tre generazioni, per l'intervento di troppe smagliature speculative. Sebbene mirabile, la forma è un po' plateale — con qualche passaggio truccato — certo priva della violenza astringente del presumibile modello, che non era letterario. A ogni soggetto ogni predicato appartiene e non appartiene: questa formula raccoglie i risultati, si noti bene, di 'deduzioni' zenoniane. Dunque, in dettaglio o per esteso, quanto in precedenza è stato presentato qui come legge generale della deduzione.

Nascita della scienza.

E infine il sedimento maligno. Nel recinto sacro dell'Academia Platone vuol dare una forma a quanto ha rimescolato con la sua letteratura. Uomo di troppe esperienze e commedie, alla fine non riconosce se stesso fra le sue maschere, vuoto, con la sua ambizione di dominio inaridita. Nel declino della maturità, nel rigurgito delle frustrazioni la sua natura tirannica medita l'inganno più fatale, ordisce la rete che avrebbe invischiato le generazioni a venire. La creatura del suo inganno è la scienza, e se oggi, dopo tanti secoli, il parlare male della scienza suscita i sospetti, è proprio perché la menzogna di Platone è stata creduta, è penetrata sino in fondo nella mente dell'uomo. Ma allora per Platone l'impresa fu difficile, e occorsero i viali ombrosi e la segregazione esoterica dell'Academia per vincere la diffidenza suscitata da chi promettesse un sapere assoluto. Non aveva Platone stesso indicato la direzione contraria nel *Parmenide*? Per imporre la scienza, Platone segue anzitutto l'esempio dei Pitagorici, che avevano scavato gli universali all'interno, trascurando la comunicazione, lo sviluppo naturale del *logos*, la sua estensione dialettica. Con ciò Platone rinnega non solo Parmenide e Zenone, ma persino Socrate; e assieme deve rinunciare ai travestimenti retorici e letterari. Ma i Pitagorici cercavano nel *logos* la manifestazione, l'espressione della *physis*; la scienza invece — e così Platone l'ha voluta — è il *logos* che taglia ogni legame alle sue spalle, ogni derivazione, ogni richiamo all'immediatezza. Dietro il *logos* non c'è nulla, esso è l'unico dio,

e il suo regno non è l'apparenza, bensì l'assoluto. Il razionale è il reale, con quanto segue. Per operare questo cambiamento di scena — ma ora non è più commediante, non scherza più, prende le cose terribilmente sul serio — Platone usa alcuni artifici, mescola l'essere e il non essere, concedendo l'essere anche al non essere, presenta la definizione come un problema risolubile, anzi agevole (e gli scienziati gli daranno retta).

Così la ragione va costruendo il suo edificio, e nessuno deve pensare che possa crollare: esso può soltanto elevarsi più in alto. E non c'è motivo di escludere il *logos* spurio da questo regno ottimistico; la scienza e la morale poggiata sulla ragione vanno di pari passo. Su questo si fonderà poi la mitologia dell'azione e della volontà libera. Platone sa creare un'attesa, un'ansia, una tensione, un'aspirazione, una fiducia che tutto — uomo e mondo — diventi 'migliore', cioè più buono e più razionale. Questo è il senso del 'divenire'! Così la 'scuola' di Platone e quelle seguenti durarono tanto a lungo — e durano ancora — perché avevano un' 'eredità' da trasmettere, appunto l'edificio della scienza e della morale. Ma tutto ciò è menzogna. E quali 'uomini' vennero fuori dai giardini dell'Academia? Scienziati esangui, frustrati e ambiziosi, spesso intriganti della politica e adulatori della potenza, disprezzati in seguito dai Romani.

Omaggio a una mente.

Se non è un miracolo, il pensiero astratto di Aristotele è però un capogiro, una cavalcata su sentieri vertiginosi. Ciò che più colpisce non è il dogma, il risultato razionale, ma l'apertura dei problemi, l'ardimento e l'inventiva nel percorrere nuove vie, l'estendersi in ogni direzione, come lingue serpeggianti di fuoco, dei cunicoli dell'astrazione. Nelle opere teoretiche, o almeno in molte parti di esse, l'espressione scritta non è più letteratura, ma ritorna ad essere, come alle origini, uno strumento mnemonico, più o meno casuale e frammentario, un riflesso del *logos* vivente, della comunicazione dialettica. Quando la letteratura si impone, non si possono più seguire « i molti significati di una parola », e con la ' filosofia ' scritta l'irrigidimento del sistema arresta il fluire del *logos*, come la morsa dei ghiacci serra la corrente di un fiume; ma Aristotele non nasce letterato, ha ancora trascorso la gioventù a discutere, è l'erede di generazioni di dialettici, in lui quel fuoco divampa un'ultima volta, più fulgido, prima di spegnersi. Questo è l'incanto enigmatico, arcaico, dei suoi scritti aporetici, nonostante che si richiedano doti divinatorie per poter recuperare quanto è sottinteso da tale notazione mnemonica.

Questo lavoro di scavo, attraverso Aristotele verso le sorgenti della dialettica, ripaga della fatica. Là sono state fucinate le rappresentazioni più astratte e i loro nessi, le categorie. E penso sia difficile parlare in modo appropriato — scrollandosi di dosso le incrostazioni del *logos* spurio — di essere, ve-

rità, necessità e via dicendo, senza l'aiuto di Aristotele.

La memoria dell'immediato impallidisce.

Sin qui l'elevatezza di certe apparizioni storiche manifesta una prospettiva comune: lo sfondo dell'immediatezza e la sua proiezione espressiva nelle cose che ci circondano. Ora invece si fa sentire il peso dell'inganno platonico, poiché cade nell'ombra il cordone ombelicale della vita in generale, e mirabili doti speculative, come quelle di Aristotele, vengono deviate e distorte nella direzione costruttiva del *logos*. Tale è l'insidia e la falsificazione della scienza: l'immediatezza è perduta, cancellata, e la violenza oggettivante del *logos* legifera senza controlli né limiti.

Aristotele è prosaico, come già è denunziato dallo scarto, dalla disarmonia fra i suoi contenuti e il suo spirito nel trattarli. Pure il venir meno di quello sfondo è ancora avvertibile in lui come un vuoto, che egli tenta di riempire con espedienti. Da un lato cerca di identificare l'immediatezza con la sensazione, o l'impressione sensoriale, il che almeno è giusto orientativamente; d'altro lato fa intervenire una fiacca divinità, del tutto estranea a quanto la circonda, oppure introduce uno smorto *nus*, che di parmenideo ha soltanto l'istantaneità, e per contro indica una presunta conoscenza immediata dei 'principi propri' delle scienze. Quindi la bestemmia: l'immediatezza appartiene all'astrazione. Ma questi principi propri non esistono!

La falsificazione si estende.

Anche Aristotele fonda una scuola e la concorrenza all'Accademia si sviluppa appunto sul terreno della scienza: quello che Platone aveva programmato da Aristotele viene realizzato. Così l'impulso dogmatico, costruttivo, sistematico della ragione si allarga enciclopedicamente in ogni direzione. Qui basti accennare al centro dell'irradiamento. Aristotele conosceva ancora bene, sia pure in modo mediato, il nerbo della dialettica zenoniana, inoltre aveva spinto a fondo l'analisi delle categorie e sviscerato il meccanismo della deduzione. Si può provare che gli era noto il principio modale ed è verosimile che conoscesse la contraddizione triangolare, forse anche la legge generale della deduzione. È dunque ovvio che egli abbia visto altresì come i suddetti caratteri del *logos* tolgano alla scienza ogni pretesa di validità e stabilità oggettiva. Ma la scienza doveva trionfare, e qui assistiamo alla prima mistificazione cosciente in grande stile, che rendeva operante la decisione platonica. Il principio modale, con quanto ne segue, viene taciuto, messo in ombra, e al suo posto è innalzata la prima parte della legge qualitativa assieme al suo corollario, presentati da Aristotele in forma non subordinata, sotto il nome di principio del terzo escluso e principio di non contraddizione. Questi presunti principi salvaguardano infatti la stabilità degli oggetti, ossia costituiscono la condizione di ogni scienza; per contro il tacere il principio modale impedisce la distruzione di tali oggetti. Con lo stesso metodo viene trattata la sillogistica, cioè la struttura molecolare della deduzione.

ne. Qui Aristotele si comporta come il gatto col topo: presenta anzitutto una sillogistica assertoria, dove si eliminano arbitrariamente la modalità e i suoi pericoli, e dove la superflua e fuorviante considerazione della quantità può adombrare i giudizi universali come fossero necessari e quelli particolari come fossero contingenti; in seguito, con l'abilità di un funambolo, non teme di azzardarsi altresì nella vertigine di una sillogistica modale, mescolando ai giudizi modali quelli assertorii, complicando ad arte le forme dei sillogismi, moltiplicandole con un giuoco tracotante e barocco, quasi per mascherare l'intrigo fatale che doveva irretire le deboli menti dei posteri. Il dogmatismo è sprezzante: in punti decisivi mancano le dimostrazioni e la struttura formale che regge l'intero edificio sillogistico non è comunicata. Come avrebbe potuto farlo, Aristotele, senza gettare la maschera?

L'illusione del divenire.

Si può tentare l'ipotesi arrischiata che Aristotele sia giunto alla sua teoria della potenza e dell'atto, e del passaggio dalla prima al secondo, per risolvere l'aporia zenoniana della dicotomia. Meno azzardato è invece il supporre — dato che potenza e atto sono la stessa cosa di contingente e necessario — che con la suddetta teoria Aristotele rinneghi espressamente il principio modale, ossia l'alternativa tra necessario e contingente, a favore di un opposto principio, secondo cui il contingente 'diventa' necessa-

rio. Con ciò la menzogna si sarebbe trasformata in buona fede: posseduto dal nuovo demone scientifico, Aristotele si sarebbe illuso di aver superato i sapienti — ahimè! — con il ‘divenire’. Ma l’invalidabile abisso tra necessario e contingente è tracciato dalla natura generale dell’apparenza, mentre nell’atto il necessario viene temporalizzato: qui sta l’errore.

IL « LOGOS » CORROTTO

Comincia l'eclisse.

Platone e Aristotele furono veramente gli epigoni, cui arrise la fama della posterità? Anche se le cose stanno così, questa fama si fonda sull'incomprensione, sull'inadeguatezza. Quelli non sono ancora usciti di scena, che già un pesante sipario li isola nell'oblio: i fili viventi delle loro parole sono spezzati; i loro ardimenti speculativi si traducono in banalità. Ecco i due maggiori discepoli di Aristotele, Teofrasto ed Eudemo, a dirci che il giudizio contingente negativo universale si converte nei termini, e non si converte nel corrispondente giudizio affermativo universale. Ciò significa eliminare del tutto il giudizio contingente, e con esso la dottrina della modalità, ossia l'unico spiraglio lasciato aperto da Aristotele per un'indagine generale entro la struttura dell'astrazione.

L'altra menzogna.

Passano duemila anni e veniamo a sapere da un filosofo, intorno al quale ancora oggi si sprecano gli aggettivi — Descartes — che lo spazio è una realtà assoluta, al di fuori della rappresentazione. Se il medesimo filosofo protende il miraggio del soggetto pensante come realtà assoluta, possiamo mostrarci indulgenti, in quanto tale dottrina, oltre a essere estremamente insidiosa, ha un qualche sapore — funesto — di novità; ma il sentirsi dire le stesse cose a proposito dello spazio suscita un altro 'dubbio', ignoto a Descartes, che cioè la mente umana mostri qui i segni di una caduta fatale. Che lo spazio sia una rappresentazione era chiaro per i sapienti della Grecia antica; in Aristotele poi è addirittura una rappresentazione astratta che si esprime in una categoria. E già alcuni secoli prima di Aristotele, dice l'Upanishad: « "Vi è, o signore, qualcosa che oltrepassi lo spazio?" ». "Certamente, vi è qualcosa che è di più dello spazio". "Insegnatemelo, o signore". "La memoria è in verità di più dello spazio"... ». Del resto anche la fondamentale definizione di sostanza in Spinoza desta analoghi sospetti. Che senso ha mantenere l'impianto teoretico e la terminologia di Aristotele, quale snaturamento deve derivarne, quando si ignora che 'sostanza' in Aristotele indica un predicato, una categoria? Perché introdurre come noti i termini 'essere', 'esistere', che noti non sono e dal cui chiarimento tutto il resto dipende?

Contemporaneo a Descartes è il deciso sopravvento della scienza sulla filosofia, nel senso che la

prima non è più covata e allevata dalla seconda come una creatura prediletta, non sente ormai il bisogno di protezione e bruscamente, con maniere volgari, congeda la nutrice. A questa emancipazione si accompagna la seconda menzogna, dopo quella platonica: la ragione non si accontenta di essere 'costruttiva', ma vuol diventare anche 'utile'. Ma utile è ciò che favorisce il *principium individuationis* e i suoi fini: per questo Descartes proclama il corpo e l'anima dell'uomo come realtà assolute! Nella struttura dell'apparenza, tuttavia, i fini degli individui sono i risultati più illusori, più aberranti dell'immediatezza; soccorre qui l'oracolo eracliteo: « sebbene il *logos* sia comune e concatenato, i più vivono come se ciascuno avesse un proprio mondo di pensiero ».

Subordinata al punto di vista dell'individuo, la conoscenza diventa così uno strumento dell'azione: in questa crisi, tragica e decisiva per i secoli seguenti, il filosofo in Descartes impallidisce, trascolora sino ad annullarsi nello scienziato, e in generale la filosofia si ritira ufficialmente dal giuoco, cedendo il banco. Il vincitore è privo di venerazione, e da allora il titolo di filosofo designa qualcuno che sta tra l'acchiappanuvole e il giullare.

Vendetta del filosofo.

Il concetto matematico di limite offre un esempio grandioso di come la natura della ragione sia stata costretta e piegata nella direzione dell'utile. Perciò

in precedenza ho chiamato spurio questo *logos*: l'astuzia utilitaria, nell'apprestare gli strumenti cosiddetti razionali per i fini dell'individuo, non rifugge infatti dalla falsificazione. Il concetto di limite, che è alla base del calcolo differenziale e integrale, della teoria delle serie, della nozione di numero reale e così via, è comparso nelle opere di Leibnitz e Newton, e ha ricevuto poi una definizione canonica da Cauchy, intorno al 1820. Da questa deriva la definizione corrente, che qui di seguito viene esposta e confutata.

Una funzione $y = f(x)$ ha come limite L , per x tendente ad a , e si dice

$$\lim_{x \rightarrow a} y = L$$

quando, in corrispondenza a ogni numero positivo ϵ , esiste un intorno I di a tale che, per ogni valore di x compreso in I — a esclusione di a — risulti che $y - L$ ha un valore assoluto minore di ϵ .

Questa definizione è in sé contraddittoria: perciò il limite L non esiste. Si supponga la definizione significativa, e L da essa definito. In tal caso, per ogni intorno I di a che soddisfi alla definizione, i valori assoluti di $y - L$ sono maggiori di 0: difatti la definizione ha escluso a . Ma allora tra y e L c'è sempre un terzo valore. Quindi tra ciascuno dei valori assoluti di $y - L$ e 0 si può inserire un numero: uno almeno di questi numeri risulterà minore di tutti i valori assoluti di $y - L$. Sia k questo numero positivo; si dirà

$$|y - L| > k > 0.$$

Ma tra k e 0 si potrà inserire ulteriormente il nu-

mero positivo k_1 ; tra k_1 e 0 si inserirà il numero positivo k_2 , e così via. Si avrà dunque

$$|y - L| > k > k_1 > k_2 > \dots > k_n > 0.$$

Risulta allora dedotta la relazione contraddittoria

$$\varepsilon > |y - L| > k > k_1 > k_2 > \dots > k_n > 0.$$

In altre parole, per ogni intorno I di a che soddisfi alla definizione, i valori assoluti di $y - L$ sono al tempo stesso minori di ogni numero positivo ε e maggiori dei numeri positivi $k, k_1, k_2, \dots, k_n$: di conseguenza il limite della funzione $y = f(x)$, per x tendente ad a , non è definito.

Intermezzo.

A scopo esegetico-ricreativo, voglio qui ricordare alcuni punti della 'confutazione' di Hegel dei principi aristotelici di non contraddizione e del terzo escluso. « L'altra espressione del principio di identità: A non può essere al tempo stesso A e non-A, ha forma negativa; si chiama il principio di contraddizione ». Anzitutto il principio di identità è contestabile e, quand'anche lo si ammetta, non si può dire certo che il principio di non contraddizione sia un'« altra espressione » di esso: ma queste sono sottigliezze. La cosa divertente è invece la formulazione data al principio di non contraddizione: « A non può essere al tempo stesso A e non-A ». Poiché A designa qui evidentemente un

termine e non un giudizio, il suddetto principio può dunque esemplificarsi secondo Hegel in: l'uomo non può essere al tempo stesso uomo e non-uomo. Ma dobbiamo veramente credere che Hegel ignorasse la formulazione esatta del principio: « A non può al tempo stesso essere B e non essere B »? C'è da dubitarne, quando leggiamo: «La forma del principio contraddice già il principio stesso, poiché una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato, mentre questa proposizione non fornisce ciò che la sua forma richiede ». Dunque Hegel dà al principio una formulazione priva di senso per potere poi imputare al principio ciò che la sua manipolazione gli ha attribuito. Continua in seguito a inferire contro il principio di identità — cui con il suddetto giuoco di destrezza ha fatto assomigliare il principio di non contraddizione — deridendo l'insulsaggine di « un pianeta è — un pianeta, il magnetismo è — il magnetismo, lo spirito è — uno spirito »: ma questo l'aveva già detto Aristotele!

Anche più gustosa è la ' confutazione ' del principio del terzo escluso. Qui Hegel comincia col dare la formulazione giusta, o quasi, cosicché non si può neppure supporre una sua ignoranza: « qualcosa è o A o non-A; non c'è un terzo ». Veniamo subito informati che tale principio « contraddice » il principio di identità: « è la balordaggine propria dell'astrazione, porre l'uno accanto all'altro, come leggi, due siffatte proposizioni contraddittorie, senza neppure confrontarle. Il principio del terzo escluso è il principio dell'intelletto determinato, che vuol tener lontana da sé la contraddizione e, mentre fa

ciò, cade in contraddizione ». Si resta allora perplessi e si cerca di scorgere questa « contraddizione ». Ma ecco Hegel venire in aiuto: « A dev'essere o $+A$ o $-A$; con ciò è già enunziato il terzo, l'A, che non è né $+$ né $-$, e che d'altra parte è posto tanto come $+A$ quanto come $-A$ ». Adesso tutto è chiaro: « A è A » sembra davvero incompatibile con « A è o $+A$ o $-A$ ». Ma cos'è successo? Il giocoliere ha mostrato una carta: « qualcosa è o A o non-A »; poi un risultato stupefacente esce fuori dal confronto con un'altra carta. Mentre avviene questo la prima carta è sparita, e senza che lo spettatore se ne avveda è sostituita da un'altra. È lo stesso *tour de main* osservato prima. Il principio del terzo escluso non può formularsi: « A dev'essere o $+A$ o $-A$ ». Dato che A indica evidentemente un termine, se inizialmente nella formulazione del principio del terzo escluso A designa il predicato e « qualcosa » il soggetto, non potrà poi dirsi A sia il soggetto sia il predicato. In breve, il suddetto principio stabilisce una relazione tra due termini, non tra un termine e se stesso. Ma il giuoco non è finito. Se il prestigiatore avesse introdotto furtivamente la carta « A è o A o non-A », avrebbe sì potuto invocare la contraddizione tra i due principi, ma certo non sarebbe riuscito a completare il suo congegno illusionistico, a far apparire che il terzo esiste, che « il qualcosa stesso è dunque il terzo ». Per giungere a questo, Hegel non soltanto designa soggetto e predicato con lo stesso termine, infrangendo una condizione essenziale nella formulazione del principio del terzo escluso, ma infrange anche la seconda condizione, che cioè l'alternativa venga posta tra un'affermazio-

ne e la corrispondente negazione. Il più e il meno indicano qualcosa di assai diverso dall'affermazione e dalla negazione: eppure — udite l'esempio di Hegel! — « se $+W$ significa sei miglia di strada verso ovest, $-W$ invece sei miglia verso est, e $+$ e $-$ si annullano [*sic*], allora le sei miglia di strada, o di distanza, rimangono quello che erano, con o senza l'opposizione ». Il che significa formulare il principio del terzo escluso come segue: « sei miglia di strada o sono in direzione ovest o sono in direzione est »!

Il gioiello finale ci è offerto da un attacco al principio di non contraddizione. Hegel si sdegna all'idea che si possa dire falso un concetto cui appartengono due predicati contraddittorii, e a conforto della propria tesi adduce l'esempio: « nel concetto del circolo il centro e la circonferenza sono ugualmente essenziali, entrambi gli attributi gli appartengono; eppure circonferenza e centro sono tra loro contrapposti e contraddittorii ». Lasciamo l'esegesi come esercizio per il lettore. Ma chi parla alla maniera di Hegel 'sa' di poterlo fare, conta sulla debolezza del cervello umano.

Il postulato della continuità.

Leggiamo in Dedekind: « ogni punto p della retta produce una separazione di questa in due parti tali che ogni punto di una parte giace alla sinistra di ogni punto dell'altra. Trovo l'essenza della continuità nell'inverso, cioè nel seguente principio: “ se

tutti i punti della retta si dividono in due classi tali che ogni punto della prima classe giace alla sinistra di ogni punto della seconda classe, allora esiste uno e un solo punto che produce questa divisione di tutti i punti in due classi, questa separazione della retta in due parti " ». Dedekind prevede poi che la maggioranza dei suoi lettori rimarrà delusa nell'apprendere « che il segreto della continuità debba essere svelato da questa banalità » e afferma d'altro canto che né lui né alcun altro saranno in grado di dimostrare questo assioma.

Ciò che colpisce in questo assioma, o postulato, non è tuttavia la sua banalità, ma la sua astuzia. Poiché la validità del principio non si impone spontaneamente, né d'altro canto è possibile dimostrarlo, bisogna dargli un fondamento intuitivo che lo renda accettabile. Soccorre così l'immagine del punto che taglia la retta in due parti: su questa base sicura, basta invertire la formulazione ed ecco il postulato. Ma l'evidenza che sostiene questa inversione è fallace. Se è possibile intuire un punto, dato che non si tratta di un'intuizione nel tempo, sarà un'intuizione nello spazio; allora, com'è possibile intuire nello spazio qualcosa di inesteso? Il punto sarà dunque esteso; se esteso, sarà divisibile; se divisibile, non potrà essere « uno e uno solo ». Si supponga ciò nonostante che il punto sia inesteso: come si potrà dire che è « contenuto » nella retta, in ciò che è esteso, che « appartiene » a essa e produce la sua divisione in due parti? Che cosa significa « collocare » qualcosa di inesteso nell'estensione? Se è inesteso, non è nello spazio, e se non è nello spazio, dato che il punto non si intuisce nel tempo, non

si potrà intuire affatto. Cosicché l'evidenza di Dedekind non può partire da « ogni punto p della retta », in quanto il punto non appartiene alla retta, né intuitivamente né in assoluto. Sulla retta si potrà assumere se mai un segmento, e costruire un postulato in conseguenza. In conclusione, il punto non esiste perché non è definibile: la stessa cosa che è risultata per il limite.

« Idee primitive ».

In una trattazione che è divenuta paradigmatica per la logica matematica, o simbolica, del nostro secolo, Whitehead e Russell assegnano alcune « idee primitive » come fondamento dell'intero edificio deduttivo. Esamino ora il significato di due di queste, la ' congiunzione ' e la ' disgiunzione ', nonché il loro rapporto reciproco. Il termine ' non ' equivale a ' è falso '; p (oppure q) indica una proposizione qualsiasi. ' Congiunzione ', designata da ' p e q ', significa allora « p e q sono entrambe vere »; quindi ' p e q ' è vera, se p e q sono vere. Per contro ' p e q ' è falsa negli altri tre casi, cioè se solo p è vera, se solo q è vera, se ' p è falsa e q è falsa '. D'altro canto ' disgiunzione ', designata da ' p o q ', ha un valore non esclusivo e significa « p è vera o q è vera o entrambe sono vere ». Questi sono i tre casi in cui ' p o q ' è vera (solo p è vera, solo q è vera, ' p è vera e q è vera '); nel quarto caso è falsa, quando ' p è falsa e q è falsa '. Ciò posto, la negazione di una congiunzione [' non- $(p$ e $q)$ ', ossia ' $(p$ e $q)$ è fal-

sa'] designerà i tre casi sopra esposti, cioè solo p è vera ('non- q '), solo q è vera ('non- p '), ' p è falsa e q è falsa' ('non- p e non- q '). Ma 'non- q ', 'non- p ', 'non- p e non- q ' si permutano in 'non- p ', 'non- q ', 'non- p e non- q ': ora queste tre proposizioni indicano i tre casi in cui è vera 'non- p o non- q '. Analogamente, la negazione di una disgiunzione ['non- $(p$ o $q)$ '], ossia ' $(p$ o $q)$ è falsa'] designerà il caso già indicato, ossia ' p è falsa e q è falsa' ('non- p e non- q '): ora tale proposizione indica il solo caso in cui è vera 'non- p e non- q '. Riassumendo, la negazione di una congiunzione equivale alla disgiunzione tra le stesse proposizioni negate e la negazione di una disgiunzione equivale alla congiunzione delle stesse proposizioni negate. Queste relazioni reciproche sono note come teorema di De Morgan; congiunzione e disgiunzione non esclusiva vengono definite l'una attraverso l'altra.

Si considerino ora le proposizioni p e non- p , la loro disgiunzione e la loro congiunzione. Whitehead e Russell introducono fra le proposizioni « dedotte » dalle « idee primitive » anche la « legge del terzo escluso », formulata con l'asserzione di ' p o non- p ', e la « legge di contraddizione » formulata con l'asserzione di 'non- $(p$ e non- $p)$ '. Se si ricorda quanto è stato chiarito sopra, l'asserzione di ' p o non- p ' (ossia la dichiarazione che tale disgiunzione è vera) esclude evidentemente l'unico caso in cui la disgiunzione sarebbe falsa, quando fosse ' p falsa e non- p falsa', cioè fosse 'non- p e non-non- p '. Quest'ultima congiunzione significa 'non- p e p ', ossia, permutando, ' p e non- p '. Sin qui tutto bene: se si asserisce ' p o non- p ', si esclude come falsa ' p e

non- p ', cioè si asserisce ' non- (p e non- p) '. Ma l'asserzione di ' p o non- p ' è vera, se solo p è vera, se solo non- p è vera, se ' p è vera e non- p è vera '. Ed ecco il primo intoppo: l'asserzione ' p o non- p ' significa anche l'asserzione ' p e non- p '. Asserendo ' p o non- p ', dunque, si asserisce ' non- (p e non- p) ', ma si può asserire anche ' p e non- p ': la « legge del terzo escluso » potrebbe così contraddire la « legge di contraddizione ». O anche, si può esprimere la negazione della « legge di contraddizione » [' non- non- (p e non- p) ', ossia ' p e non- p '] attraverso la « legge del terzo escluso ». Analogamente, l'asserzione di ' non- (p e non- p) ' dichiara che tale congiunzione è falsa, cioè significa che solo p è vera, o solo non- p è vera, o ' p è falsa e non- p è falsa '. Ma ' p è falsa e non- p è falsa ' significa ' non- p e non-non- p ', ossia ' non- p e p ' e, permutando, ' p e non- p '. Dunque, ' non- (p e non- p) ' può significare ' p e non- p '. Qui addirittura la « legge di contraddizione » è formulata in modo da poter contraddire se stessa. O anche, dato che ' non- (p e non- p) ' equivale a ' p o non- p ' (applicando il teorema di De Morgan e permutando), allora la negazione della « legge di contraddizione » si può esprimere attraverso la « legge di contraddizione » e la « legge del terzo escluso ».

Tutto ciò accade perché, quando si considerino le proposizioni p e non- p , il caso in cui entrambe le proposizioni sono vere (' p e non- p ') è uguale al caso in cui entrambe le proposizioni sono false (' p falsa e non- p falsa ', ossia ' non- p e non-non- p ', ossia ' non- p e p ' e, permutando, ' p e non- p '). Ma sia la congiunzione sia la disgiunzione sono vere, se en-

trambe le proposizioni che ne fanno parte sono vere; sono invece false, se entrambe le proposizioni sono false: questo è il guaio!

Di conseguenza, o si riesce a eliminare dall'edificio deduttivo i principi aristotelici del terzo escluso e di non contraddizione, oppure da esso si dovranno radiare le suddette « idee primitive », che si rivelano inadeguate a dedurre tali principi. Non solo, ma anche una terza « idea primitiva », quella di ' negazione ', va contestata. Whitehead e Russell così la presentano: « se p è una proposizione qualsiasi, la proposizione ' non- p ', o ' p è falsa ', sarà rappresentata da ' $\neg p$ '. Il che vuol dire: « se ' p è vera ', allora ' non- p ' significa ' p è falsa ' ». Lo scabroso e disinvolto passaggio da ' non- p ' a ' p è falsa ' non può nascondere che la suddetta « idea primitiva » è in realtà ' dedotta ' attraverso una sussunzione al principio del terzo escluso (e del resto gli stessi autori la chiamano anche ingenuamente « funzione contraddittoria »). Dunque non si possono respingere i principi aristotelici. In conclusione, dato che Whitehead e Russell chiamano ' negazione ', ' disgiunzione ', ' congiunzione ', ' implicazione ' le quattro funzioni fondamentali che reggono ogni deduzione, specificando inoltre che almeno due di queste devono essere assunte come « idee primitive », nei cui termini le altre due vengano definite, e poiché, in quanto precede, tre di esse si sono rivelate non conformi a tali condizioni, ne risulta che l'intero edificio formale dei suddetti autori, e degli altri che hanno accolto i loro principi, va rifiutato.

Da ultimo una serie di domande senza disegno apparente, con risposte adeguatamente ambigue.

Perché i sapienti erano detti ‘terribili’ dagli antichi?

Forse per venerazione, forse perché nessuno era capace di scoprire a quali fini mirassero le loro parole. Ma oggi i filosofi sono agnelli!

Anche il filosofo è un commediante?

Guardate i suoi concetti, quando lo spettacolo è finito; la pergamena è srotolata per intero. Ecco il burattinaio che ripone, inerti e afflosciate, le marionette del suo giuoco, che ne raccoglie i fili arruffati.

La confutazione delle pretese dogmatiche, siste-

matiche della ragione può configurarsi come un dogma, un sistema?

Sì certo, ma questo è un faute de mieux, una formula biforcuta e sfrangiata. Se tutto è espressione, anche questo sarà un'espressione, con i limiti che le competono. In ogni caso non si prenda alla lettera nessun sistema di pensiero, poiché sempre ci sarà in esso un aspetto contingente, un'insufficienza.

È forse un pathos filosofico l'attrazione verso l'enigma?

Chi tenta di interpretare il mondo come un enigma è mosso da un istinto serio, ferreo, profondo, violento, quasi per il presentimento che in fondo alle cose vi sia un filo conduttore, scoperto il quale sia possibile tracciare il disegno per uscire dal labirinto della vita e, insieme, da un istinto giocoso, lieve, avido di impreveduto, dall'ebbrezza di chi toglie con meditata lentezza i veli dall'ignoto.

Che cos'è la tracotanza del pensiero?

Il nostro è un secolo di anarchia filosofica, e in questa labilità c'è una lusinga, un pericoloso stimolo alla sfrenatezza. La tracotanza sta in agguato e a poco valgono le maschere.

Se diciamo che tutto è apparenza, siamo pessimisti?

Chi non ha sguardo per l'apparenza è incline alla calunnia. Il mondo è una festa della conoscenza

— e oggi forse più che mai, nel periodo empedocleo in cui viviamo — e ovunque lo spettacolo, la manifestazione visibile della vita, celebra un trionfo.

Alla fine il riso, oppure?

Sì, ma il riso è uno spasimo espressivo. I dadi sono gettati e ancora rotolano: eppure, quando si arrestano, mostrano qualcosa che non è un giuoco.